B 2 902 126

DEC 17 1908

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class LC
346
v.1

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Tübingen.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Sechszehnter Band.

Tübingen,

bei Ludwig Friedrich Fues.

1846.

Digitized by Google

Z49
v.16

GENERAL

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Inhalt des ſechszehnten Bandes.

Erſtes Heft.

Seite

Ueber das Verhältniß der Glaubenslehre zur Philoſophie. Mit Beziehung auf Schleiermacher und andere Zeiterſcheinungen. Von Profeſſor Dr. Chr. H. Weiße 1

Ueber die Aufgabe der Anthropologie mit beſondrer Rückſicht auf den gegenwärtigen Stand der geſammten Philoſophie. Von Dr. C. Lechler in Stuttgart (Fortſetzung) 39

Bemerkungen für eine Einheit des ſubjectiven und objectiven Idealismus. Von J. Schwarz 69

Die deutſche Wiſſenſchaftſprache. Von Prof. Dr. Lindemann in Solothurn 86

Die philoſophiſche Litteratur der Gegenwart. Von Stadtpfarrer Dr. Wirth (Zehnter Artikel) 103

Vorſchläge zu einer Philoſophenverſammlung. Offenes Sendſchreiben an die Philoſophen Deutſchlands vom Herausgeber . 155

Zweites Heft.

Glauben und Wiſſen. Von Conſtantin Frantz 149

Die Autorität und die Wiſſenſchaft. Nachſchrift zum vorhergehenden Aufſatze vom Herausgeber 179

Jacob Böhme und ſeine Bedeutung für unſere Zeit. Von Prof. Dr. Weiße in Leipzig (Zweiter Artikel) 182

Die philoſophiſche Litteratur der Gegenwart. Zehnter Artikel. Von Stadtpfarrer Dr. Wirth (Schluß) 219

Der Real-Idealismus; mit Bezug auf J. U. Wirth. „Die ſpeculative Idee Gottes und die damit zuſammenhängenden Probleme der Philoſophie.“ (Cotta, Stuttgart und Tübingen 1845.) Von Dr. H. Schwarz 248

Erklärung der Redaction 293

Digitized by Google

Ueber das Verhältniß der Glaubenslehre zur Philoſophie.

Mit Beziehung auf Schleiermacher und andere Zeiterſcheinungen.

Von

Profeſſor Dr. Chr. H. Weiße.

I.

Die Behauptung, daß die dogmatiſche Theologie, die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Glaubenslehre eine weſentlich philoſophiſche ſei, iſt keine neue, wohl aber iſt ſie eine ſolche, der man im gemeinſchaftlichen Intereſſe beider Wiſſenſchaften, der Philoſophie ſowohl, als auch der Theologie, widerſprechen zu müſſen meint. Wir brauchen nicht auf die Aeußerung Leſſing's *) zurück zu gehen, welche die Zeiten glücklich pries, in denen man zwiſchen der Orthodoxie und der Philoſophie eine Scheidewand gezogen hatte, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern, und diejenigen, welche dieſe Scheidewand niederreißen, anklagt, daß ſie uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Chriſten zu machen, zu höchſt unvernünftigen Philoſophen machen. — Haben nicht, ſo hörten wir zuletzt noch den berühmten Theologen fragen, welcher, ſelbſt Philoſoph, der Glaubenslehre die Geſtalt gegeben hat, in welcher ſie ſich in unſern Tagen der Philoſophie gegenüber als ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft behaupten will **), haben nicht die Philoſophen lange genug darüber geklagt, daß in der ſcholaſtiſchen Periode die Philoſophie ſei

---

*) Leſſing's Werke (1827) Bd. 28, S. 225.

**) Schleiermacher, in dem zweiten Sendſchreiben an Lücke S. 528 (Werke, Bd. 2, S. 649).

Digitized by Google

theils im Dienſte theils unter dem Druck des Kirchenglaubens geweſen? Mag dem geweſen ſein, wie ihm wolle: ſo iſt wenigſtens ſeitdem die Philoſophie frei genug geworden, weil der zu ſeiner urſprünglichen Quelle zurückgekehrte Kirchenglaube ihres Dienſtes auch für die dogmatiſche Form der Kirchenlehre nicht weiter bedurfte, und die über ihr wahres Intereſſe beſſer verſtändigte Kirche keinen Druck ausüben wollte. Derſelbe Theolog erklärt es, wenn die Philoſophie dieſe Freiheit mißbraucht, um feindſelig gegen die Kirchenlehre aufzutreten, für die Pflicht dieſer letzteren, nach dem Ihrigen zu ſehen; und ſie ſolle dieß können, ohne ihrerſeits weder Angriffe auf die Philoſophie zu machen, noch um ihre Gunſt zu buhlen. Wenn aber auch die Philoſophie ſich laut gegen dieſen Misbrauch erkläre, wenn ſie jener angeblichen Philoſophie, die ſich deſſelben ſchuldig macht, das Recht abſpreche, als Philoſophie im wahrhaften Sinne zu gelten, und wenn ſie dagegen ihrerſeits die Theologen auf das Wohlmeinendſte einlade, ſich durch ihre Hülfe zu der vollkommnen Selbſtverſtändigung bringen zu laſſen, die ſie doch allein geben könne: ſo weigert er ſich zwar nicht, ihr dieſes auf ihrem eigenen Gebiet zuzugeſtehen, von dem dogmatiſchen Gebiet aber beharrt er dabei, ſie mit einem timeo Danaos et dona ferentes zurückzuweiſen.

Es kann ſcheinen, als ob die angeführten Aeußerungen Leſſings und Schleiermachers dem Sinne nach mit einander übereinträfen; und wirklich pflegt von Anhängern des letztgenannten Theologen Leſſing nicht ſelten als eine Autorität für deſſen dogmatiſche Grundanſicht angeführt zu werden. Bei genauerer Betrachtung aber wird man finden, daß der Sinn in welchem Leſſing das alte orthodoxe Syſtem gegen ein neueres angeblich philoſophiſches in Schutz nahm, von jenem, in welchen Schleiermacher ein für allemal die Glaubenslehre von der Philoſophie abgetrennt wiſſen wollte, gänzlich verſchieden iſt. Er iſt verſchieden nicht nur darin, daß Schleiermacher für ſeine antiphiloſophiſche Glaubenslehre Wahrheit im ſtrengen Wortſinn in Anſpruch nimmt, Leſſing aber das alte Religionsſyſtem, mit dem ausdrücklichen Eingeſtändniſſe, „daß es falſch iſt," nur gegen die Beſchuldigung

in Schutz nehmen will, daß es „ein Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen ſei.“ Auch das Verhältniß zur Philoſophie, welches Leſſing in dem alten Religionsſyſtem vorausſetzt, iſt keineswegs daſſelbe mit jenem, welches Schleiermacher für ſeine Glaubenslehre fordert. Wenn Leſſing von demſelben rühmt, daß er kein Ding in der Welt wiſſe, an welchem ſich der menſchliche Scharfſinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm, ſo war es gewiß nicht ſeine Meinung, die Thätigkeit dieſes Scharfſinns von der des philoſophiſchen Scharfſinnes als eine ſpecifiſch andere zu unterſcheiden. Wie vielen Antheil an der Bildung jenes alten Religionsſyſtems die Philoſophie, die philoſophiſche Speculation gehabt hat, war ihm, dem gründlichen Kenner der chriſtlichen Religions- und Dogmengeſchichte, keineswegs unbekannt, und man weiß, mit welchem Eifer er jede Veranlaſſung, die ſich ihm darbot, benutzte, die Philoſophie, die ſich in den, zu ſeiner Zeit für die vernunftloſeſten und unphiloſophiſchſten geltenden Dogmen der Kirche verborgen fand, an's Licht zu ziehen. Der Gegenſatz alſo, den er in den angeführten Worten zwiſchen jenem Religionsſyſteme und der Philoſophie annimmt, kann ſich nur auf die Philoſophie beziehen, die ſich in ſpäterer Zeit, längſt nachdem das dogmatiſche Syſtem vollkommen ausgebildet und feſtgeſtellt war, neben demſelben hervorthat und unabhängig von ihm entwickelte. Etwa das Zeitalter der carteſiſchen und der leibnitz-wolfiſchen Philoſophie konnte er zunächſt meinen; von Leibnitz namentlich hat es ja Leſſing auch ſonſt an den Tag gelegt, wie ſehr er ſich zu ſeiner Denkweiſe auch in Bezug auf dogmatiſche Gegenſtände hinneigte, und wie gut er das, Manchen ſo anſtößige Verhältniß des großen Denkers zum Glaubensbekenntniß der Kirche zu würdigen verſtand. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir ſeinen Ausſpruch folgendergeſtalt deuten. Das alte dogmatiſche Syſtem der Kirche, obgleich, wenigſtens zu einem guten Theil auch ſeinerſeits auf philoſophiſchen Sätzen beruhend, und mit einem bedeutenden Kraftaufwande an philoſophiſchem Scharf- und Tiefſinne ausgebildet, hatte zu der Zeit, als das Licht der Philoſophie den neuern Jahrhunderten von Neuem in ſeinem urſprünglichen

Glanze zu leuchten begann, bereits ſich überlebt und vermochte den geſteigerten Bedürfniſſen der mit neuer Kraft erwachten Vernunft nicht mehr zu genügen. Der neuen Entwicklung der Vernunft und der Philoſophie iſt es aufgegeben, daſſelbe durch ein beſſeres und wahreres zu erſetzen, allein ſie darf bei dieſem Geſchäft nicht übereilt, nicht vorſchnell verfahren. Sie möge daher freigelaſſen von jenem alten Syſtem, welches ihre Entwickelung weder hindern kann, noch hindern will, ihren Weg für ſich gehen, aber dafür auch jenes Syſtem ſo lange unangetaſtet laſſen, bis ſie weiter gereift und erſtarkt, ſich im Stande ſieht etwas Beſſeres an ſeine Stelle zu ſetzen. Legt ſie früher Hand an daſſelbe, verſucht ſie es, von den Vorurtheilen noch nicht hinlänglich befreit, welche ihr wider ihren Willen von dem alten Syſtem her noch anhängen und doch zugleich, den Geiſt und Sinn deſſelben allſeitig zu faſſen noch nicht vermögend, aus den Trümmern des Alten und den Anfängen des Neuen Etwas, das ein Syſtem ſein ſoll, zuſammenzubauen, ſo ergibt ſich eben das, was man das Alte zu ſein mit Unrecht bezüchtigt: ein Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen. Nur ein ſolches aber iſt es, was nicht bloß der Glaube, ſondern auch die Vernunft zu fürchten hat, um ſo mehr zu fürchten hat, mit je größern Anſprüchen auf Vernunft und Philoſophie, ſolchen, welche das alte Syſtem, wenn es ſie je gemacht, längſt aufgegeben hat, das neue Syſtem auftritt.

So, wie geſagt, Leſſing, deſſen perſönliche Denkweiſe, wie wir ſie kennen, ſich einem ſolchen Dualismus, wie ihn Schleiermacher ſyſtematiſch aufgeſtellt hat, zwiſchen Glauben und Wiſſen, Religion und Philoſophie ſchwerlich würde haben befreunden können. Allerdings finden wir, daß gerade von Leſſing das Wort zuerſt ausgeſprochen iſt, welches auch Schleiermachern zum Loſungsworte bei jener Unterſcheidung gedient hat. Den Zweifeln gegenüber, welche er durch die Herausgabe der Wolfenbüttel'ſchen Fragmente in den Theologen erregen wollte, hat er zuerſt geäußert, daß der eigentliche Glaubensgrund des Chriſten in dem Gefühle, nicht in einem Raiſonnement des Verſtandes zu ſuchen

ſei. Aber von dieſem Satze bis zur Errichtung eines dogmatiſchen Syſtems auf der Grundlage, welche von Leſſing eben nur als Grund des Glaubens, aber nicht als Grund der Glaubenslehre bezeichnet worden war, iſt noch ein weiter Weg, und wir haben guten Grund, zu zweifeln, ob Leſſing ſich zu dieſem Weg entſchloſſen haben würde. Allerdings erklärt er, dieſen „Troſt," den ſein Gegner einen „ſtrohernen Schild" genannt hatte, für das unerſteiglichſte Vollwerk des Chriſtenthums im Herzen des einzelnen Menſchen zu halten; aber er erklärt zugleich, daß er die Achſeln zucken würde über den Theologen, der ſein Handwerk ſo ſchlecht verſtände, den Pfeilen der Gegner des Chriſtenthums dieſen Schild entgegenzuhalten *). Unſtreitig zwar iſt hier die Rede zunächſt nur von einem Theologen, der ſich bei der Gewißheit, die er, gleich andern Chriſten, in dem bloßen Gefühle hat, beruhigen, der ſich durch dieſes Gefühl der Laſt des Beweiſes, der Laſt der wiſſenſchaftlichen Ausführung des Religionsinhaltes überhoben glauben wollte. Schwerlich dachte Leſſing, als er jene Zeilen ſchrieb, dabei ſchon an die Möglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Ausführung der Glaubenslehre, welche ſich auf eben dieſe Thatſache des religiöſen Gefühls begründen könne, auf entſprechende Weiſe begründen könne, wie jenes Syſtem, welches er bekämpfte, ſich auf die durch geſchichtliche Zeugniſſe bekräftigte Thatſache der Wunder und Weiſſagungen hatte begründen wollen. Allein wenn er bei dieſer ablehnenden Aeußerung nicht an jene Möglichkeit gedacht hat, ſollte er mehr an ſie gedacht haben bei der anerkennenden in Bezug auf die Bedeutung, welche das Gefühl nicht für den Theologen, ſondern für den einfach gläubigen Chriſten hat? Sollte er in dieſem Zuſammenhange, an ſie haben denken, und wenn er an ſie gedacht, ſie haben gelten laſſen können zufolge ſeiner eigenen Principien, derſelben, die ihn zur Verwerfung des hiſtoriſchen Beweiſes beſtimmten? Dort hat er mit ſo viel Nachdruck bemerklich gemacht, daß „Nachrichten von erfüllten Weiſſagungen nicht erfüllte Weiſſagungen, daß Nachrichten

*) Anti-Göze, Werke, Bd. 6, S. 101 f.

von Wundern nicht Wunder ſind;" *) daß „der Beweis des Geiſtes und der Kraft jetzt weder Geiſt noch Kraft mehr hat, ſondern zu menſchlichen Zeugniſſen von Geiſt und Kraft herabgeſunken iſt." Würde er anders von dem „Gefühl" geurtheilt haben, auf welches die neuere Dogmatik in ganz ähnlicher Weiſe, wie die ältere auf Wunder und erfüllte Weiſſagungen ihren Unterſchied von der Philoſophie begründen will? Er, den wir ausdrücklich da, wo von dem Gebrauch des Gefühls als Glaubensſchildes die Rede iſt, die Schmalheit dieſes Schildes beklagen hören; „nur ein einzelner Menſch habe, die Religion im Herzen, darunter Raum!" Wie nahe liegt hier die Bemerkung, daß das Gefühl, dem es weſentlich iſt, individuelles, perſönliches Gefühl zu ſein, als Object der Reflexion in die Wiſſenſchaft übertragen, wo nicht das Individuelle, ſondern nur das Allgemeine, nur der Begriff oder was in die Geſtalt des Begriffs aufgenommen iſt, gilt, gar nicht mehr Gefühl iſt? Wenn menſchliche Zeugniſſe von Geiſt und Kraft nicht ſelbſt Geiſt und Kraft ſind, ſo iſt eben ſo wenig die wiſſenſchaftliche Reflexion über das Gefühl ſelbſt das unmittelbare Gefühl, welches dem Chriſten die Stelle des wiſſenſchaftlichen Beweiſes vertreten ſoll. Auch der Umſtand, daß das Gefühl als etwas nicht Vergangenes, ſondern Gegenwärtiges, noch jetzt, wie von jedem Chriſten, ſo auch von jedem Theologen erlebt werden kann, macht in Bezug auf ſeine Bedeutung für die Wiſſenſchaft keinen weſentlichen Unterſchied, denn ſobald das Gefühl durch wiſſenſchaftliche Reflexion als Thatſache feſtgehalten und zum Gegenſtand einer logiſchen Analyſe gemacht wird, ſo hört es eben auf, das unmittelbare lebendige Gefühl zu ſein. Es wird zu etwas Vergangenem und Todtem ſo gut, wie jene Aeußerungen des Geiſtes und der Kraft, welche der alte Supranaturalismus zu todten Factis der Tradition herabſetzen mußte, um ſeine Beweisführung auf ſie begründen zu können. — Ein Anders freilich würde gelten von einem ſolchen Gefühl, welches der wiſſenſchaftlichen Betrachtung nicht als Object, ſondern als ſubjectiver Ausgangspunct diente, und deſſen Zeugniß nicht der Betrachtung zum

*) Ebendaſ. Bd. 5, S. 78.

Grunde läge, damit ſie aus ihm ihre Beweiſe ſchöpfe, ſondern als Ergebniß aus der Betrachtung die Betrachtung begleitete und ihre ſonſtigen Ergebniſſe bekräftigte. Dieſes Gefühl wäre in anderer, und zwar in noch erhöhterer und werthvollerer Geſtalt eines und daſſelbe mit jenem Gefühle des Laien, welcher in ihm den Erſatz für alle wiſſenſchaftlichen Ausführungen hat. Es wäre nicht das Gegenbild des Geiſtes und der Kraft, deren Aeußerungen als todte Thatſachen in der Vergangenheit liegen, ſondern gleich jenen, ſelbſt lebendiger Geiſt und lebendige Kraft. Sein, dieſes Gefühles, Zeugniß würde ohne Zweifel auch Leſſing recht eigentlich für den wahren „Beweis des Geiſtes und der Kraft" haben gelten laſſen.

So wenig alſo, wie Leſſing in jener Aeußerung über den Vorzug der alten Orthodoxie vor der modernen, rationaliſirten Dogmatik eine bleibende Scheidung der Dogmatik von der Philoſophie, des Glaubens von der Vernunft im Ernſte hat behaupten wollen, eben ſo wenig darf das Wort, welches er über den Grund hat fallen laſſen, den der chriſtliche Glaube in dem lebendigen Gefühle des Gläubigen hat, als eine Hindeutung auf den Gedanken, die Glaubenslehre auf die Thatſache des chriſtlichen Gefühls zu begründen, genommen werden. Dieſer Gedanke gehört, wie ſeiner Ausführung, ſo auch ſeiner einfachen Faſſung nach, einer ſpäteren Zeit an; er gehört ungetheilt und vollſtändig jenem Theologen an, deſſen ganz anders ernſthaft gemeinten Ausſpruch wir vorhin mit dem Leſſing'ſchen zuſammenſtellten. Betrachten wir jetzt auch dieſen Ausſpruch nach ſeinem näheren Inhalte.

Schleiermachers Anſicht über die nothwendige Trennung der Philoſophie und der Dogmatik gibt, nicht ohne geſchichtliche Berechtigung, ſich ſelbſt für die in den Principien der Reformation, in dem Weſen des Proteſtantismus begründete. Es iſt bekannt, wie entſchieden feindlich gegen die Philoſophie überhaupt und das, was damals für philoſophiſche Behandlung der Kirchenlehre galt, insbeſondere, ſich die Reformatoren, vor allen Luther, namentlich in ihren frühern Schriften ausgeſprochen haben. Von dieſer Ab-

neigung mag ein Theil den damals in Schwung gekommenen Philoſophemen der Schule des Averroes gelten; wenigſtens finden wir, daß Luther als Grund ſeiner Verwerfung des Ariſtoteles ein Dogma anführt, welches nur die Averroiſten in dem „Meiſter der Wiſſenſchaft“ zu finden pflegten, das Dogma von der Sterblichkeit der Seele. Aber es bleibt darum nicht minder gewiß, daß die eigentliche Tendenz der Reformation nicht gegen jene von der Kirche beharrlich zurückgewieſene Schule, ſondern gegen diejenige Philoſophie gerichtet war, welche in der kirchlichen Dogmatik als ein von der Schriftlehre unabhängiges, oder über ſie hinausführendes Princip Eingang gewonnen hatte. Von der Herrſchaft dieſes Princips dachte Luther die Lehre der Kirche ganz eben ſo zu befreien, wie die kirchliche Geſellſchaft von der Herrſchaft des Pabſtes und der römiſchen Hierarchie; wiewohl zu bezweifeln ſteht, ob ihm das erſtere eben ſo vollſtändig, wie das letztere gelungen iſt. Nicht zwar in die Gründlichkeit ſeiner Intention möchten wir auch nach dieſer Seite hin einen Zweifel ſetzen, für dieſe bürgt uns, außer dem geſammten Charakter ſeiner eben ſo tiefen als großartigen Geiſtesanlage, die Abneigung, mit welcher er ſich, beſonders in früherer Zeit, zu wiederholten Malen und oft in ſchneidenden Ausdrücken gegen alles dogmatiſche Formelweſen ausſprach, auch wo daſſelbe eng mit der auch von ihm unangefochtenen Orthodoxie verwachſen ſchien *). Es bürgt uns ferner dafür die Geringſchätzung, mit welcher wir ihn in den mündlichen Unterredungen, die man unter dem Namen ſeiner Tiſchreden aufgezeichnet hat, mehr noch, als in ſeinen Druckſchriften, von den angeſehenſten Kirchenvätern und ihrer philoſophiſch-theologiſchen Gnoſis ſprechen hören, wobei ſogar des Auguſtinus nicht immer geſchont wird. Hätte nicht das praktiſche Bedürfniß der neubegründeten Kirchengemeinſchaft ein Anderes gefordert, und hätte nicht der ſtill wirkende, aber mächtige Einfluß Melanchthons, (der nicht immer des Sinnes blieb, in welchem

*) Z. B. gegen die Formel Ὁμοούσιος, welche recht eigentlich als die Quinteſſenz der chriſtologiſchen Speculation des patriſtiſchen Zeitalters betrachtet werden kann.

ſich von dem erſten Impulſe, den Luther gegeben hatte, fortgeriſſen, die erſte Ausgabe der Loci über die Bedeutung der Philoſophie für die Kirchenlehrer ausgeſprochen hatte), allmählig in Luthers eigenem Geiſte Platz ergriffen: ſo dürfen wir kaum zweifeln, daß Luther eine myſtiſche Glaubenslehre der Art, wie etwa die Tauler'ſche, oder wie die „deutſche Theologie," an die Stelle des dogmatiſchen Syſtems geſetzt haben würde, welches ſeit dem Augsburgiſchen Bekenntniß das öffentlich anerkannte in der proteſtantiſchen Kirche blieb. Ob, wenn dieß ihm gelungen wäre, er wirklich hiermit, ſeiner Abſicht gemäß, die Schriftlehre von aller philoſophiſchen Beimiſchung ausgeſchieden, oder ob er dann nicht vielmehr nur eine andere, und zwar vielleicht eine tiefere und wahrere Philoſophie an die Stelle jener von ihm bekämpften und verworſenen geſetzt haben würde: dieß iſt eine Frage, auf deren Beantwortung wir ſpäter zurückkommen werden. Durch die Wendung, welche das Werk der Reformation im Laufe ſeiner weltgeſchichtlichen Ausführung genommen hat, iſt jedenfalls ein unverkennbarer Zwieſpalt zwiſchen dem ausgeſprochenen Princip ſeiner Glaubenslehre und dieſer Lehre ſelbſt, ſo wie ſie innerhalb der proteſtantiſchen Kirche öffentlich bekannt wird, herbeigeführt worden. Das Princip nämlich iſt die alleinige Geltung der heiligen Schrift als Norm des Glaubens, und mithin auch als Quell der Lehre, in welche der Inhalt dieſes Glaubens gefaßt werden ſoll. Die Lehre ſelbſt aber, ſo wie ſie in den Schriften dargeſtellt iſt, in denen die Kirche das Bekenntniß ihres Glaubens niedergelegt hat, iſt zum großen, ja zum größern Theil noch dieſelbe, wie ſie ſich in den Jahrhunderten vor der Reformation unter dem Einfluß jener Philoſophie geſtaltet hatte, von deren Einwirkungen eben die Reformation die reine chriſtliche Lehre hatte befreien wollen.

Wie man aber auch über dieſen Zwieſpalt denke, und welche Folgerungen man daraus auf die Ausführbarkeit oder Nichtausführbarkeit des proteſtantiſchen Lehrprincips in ſeiner Reinheit ziehen wolle: ſchwerlich doch wird man auf ihn ſich berufen können, um die Unrechtmäßigkeit jener Abtrennung der Glaubenslehre

von der Philoſophie, und das des Nichtbegründetſeins dieſer Abtrennung in dem Princip des Proteſtantismus darzuthun. Für das Intereſſe der Philoſophie namentlich wäre nichts gefährlicher, als ſolche Berufung. Denn ſie ſetzte voraus, daß man das Weſen des proteſtantiſchen Chriſtenthums mehr in der Confeſſion als ſolcher, in dem beſtimmten Lehrſyſtem, wie daſſelbe in den ſymboliſchen Büchern unſerer Kirche enthalten iſt, ſuchen wollte, als in jenem Principe der Glaubensfreiheit, welches, wie die Gegner mit vollem Recht gelten machen, unmittelbar in dem Princip, welches nur die Schrift, aber keine menſchliche Satzung oder Weisheit als Glaubensnorm anerkennen will, enthalten iſt. Mit gründlicher Einſicht, — bei weitem gründlicher, als diejenigen, welche nur von einer negativen oder abſtracten Freiheit wiſſen und dieſelbe zu preiſen nicht müde werden, welche durch die Reformation dem menſchlichen Geiſte errungen ſein ſoll, und auch als diejenigen, welche immer nur auf das Princip der Innerlichkeit oder Subjectivität zurückkommen, worin ſie das charakteriſtiſche Merkmal des Proteſtantismus erkannt zu haben glauben, — hat Schleiermacher in den oben angeführten Worten auf den wahren Zuſammenhang der neuern Entwickelung der Philoſophie mit dem Proteſtantismus hingedeutet. Er gibt nämlich dort zu verſtehen, daß der Kirchenglaube die Philoſophie freigelaſſen, nachdem er, zu ſeiner eigentlichen Quelle zurückgekehrt, weder ihres Dienſtes zu ſeiner wiſſenſchaftlichen Ausgeſtaltung mehr zu bedürfen ſchien, noch auch, mit dieſem Wall umgürtet, ihre Angriffe zu ſcheuen brauchte. Indem die Reformation den Glauben von den Feſſeln, welche die Philoſophie ihm angelegt, zu befreien ſuchte, iſt ſie eben dadurch, aber auch nur dadurch, zur Befreierin der Philoſophie von den Feſſeln geworden, welche der Glaube ihr angelegt hatte. Die Wahrheit dieſes geſchichtlichen Satzes zu erweiſen, kann unter anderm auch der Umſtand dienen, daß die vorhin erwähnte Hemmung der Glaubensfreiheit durch die Einführung eines confeſſionellen Syſtems, welches noch die Spuren des Einfluſſes der Philoſophie und der Scholaſtik trug, ſich auch als eine Hemmung der freien philoſophiſchen Entwickelung erwieſen hat. Nicht eher

beginnt im proteſtantiſchen Deutſchland, welches fortan zu ihrem faſt ausſchließlichen Träger berufen war, die Philoſophie ſich zu regen, als da das Anſehen der orthodoxen Dogmatik zu ſinken begann. Man kennt den Zuſammenhang dieſer erſten philoſophiſchen Regungen mit der ſ. g. pietiſtiſchen Theologie, welche zuerſt innerhalb der proteſtantiſchen Kirche mit der durch ihr Princip gebotenen Emancipation der Glaubenslehre von der ihr noch immer anhaftenden Scholaſtik Ernſt zu machen anhob. Es iſt freilich nicht ein Cauſalzuſammenhang im eigentlichen Wortſinne, und noch weniger iſt es eine unmittelbare Gleichheit der Tendenzen oder Verwandtſchaft der Principien. Wohl aber deutet das gleichzeitige Aufkommen und die freundliche Berührung des Pietismus und des Rationalismus in der Perſon des Thomaſius auf einen gemeinſchaftlichen Grund, durch welchen beide Erſcheinungen gleichmäßig bedingt wurden. Dieſen Grund aber, worin anders ſollten wir ihn ſuchen, als in der erſt damals erlangten Reife der evangeliſchen Glaubensgemeinſchaft, ſich zu behaupten auch unabhängig von jenem dogmatiſchen Syſtem, welches bis dahin noch, ungeachtet der darüber hinausgehenden Intentionen ihres großen Stifters, ihr hatte zur Stütze dienen müſſen?

Auf den hier bezeichneten Punct der geſchichtlichen Entwickelung des proteſtantiſchen Princips hätten unſers Erachtens diejenigen, welche das Princip der dogmatiſchen von dem der philoſophiſchen Wiſſenſchaftlichkeit ein für allemal getrennt wiſſen wollen, hauptſächlich zurückzugehen, inſofern es ihnen darum zu thun iſt, dieſe Trennung als nothwendig begründet in dem Princip des Proteſtantismus zu erweiſen. So wie wir von dieſem Momente eine ſtetige Entwickelung der Philoſophie anheben ſehen, in welcher ſich dieſe Wiſſenſchaft innerhalb des Chriſtenthums zum erſten Male als ſelbſtſtändige, von der Dogmatik unabhängige, aus einem inneren Princip ſtetig ſich fortbildende bethätigt hat: ſo ſind wir, dafern auch die Dogmatik ihrerſeits einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaftlichkeit fähig und durch das Princip des Proteſtantismus zu ſolcher Wiſſenſchaftlichkeit berufen geachtet werden ſoll, ohne Zweifel zu der Erwartung berechtigt, daß auch

für ſie mit dieſem Momente ein entſprechender, parallelgehender Entwicklungsgang begonnen haben wird. Dieſer Erwartung nun entſpricht die wirkliche Geſchichte der Dogmatik innerhalb der letzten anderthalb Jahrhunderte keineswegs. Die pietiſtiſche Theologie ſelbſt hat es weder in dem Zeitalter Spener's und Franke's, noch in dem nachfolgenden auf dogmatiſchem Gebiet zu etwas mehr zu bringen vermocht, als zu einigen nicht eben ſehr bedeutenden Verſuchen, das theologiſche Lehrgebäude, wie es ein neuerer Theolog charakteriſtiſch ausdrückt, „dem Katechismus näher zu bringen." Einige Dogmatiker der älteren Schule, welche, wie Buddeus, Bengel und die Arminianiſchen Theologen, den durch den Pietismus angeregten Ideen in ihrer perſönlichen Geſinnung und wiſſenſchaftlichen Gedankenentwicklung einen gewiſſen Einfluß verſtatten, blieben doch weit davon entfernt, das Syſtem wirklich in einem von Grund aus neuen Sinne zu bearbeiten oder eine radicale Umgeſtaltung deſſelben herbeizuführen. Dagegen ſehen wir daſſelbe Syſtem in ganz anderm Umfange den Einwirkungen der jedesmal herrſchenden Philoſophie zugänglich. Indem es den Formalismus der alten Schule zuerſt mit dem der Leibnitz-Wolfiſchen vertauſchte, ſo konnte hierbei der bisherige Inhalt noch als in ſeiner Integrität bewahrt erſcheinen; als es aber ſpäter nach kurzem Widerſtande dem Andrange der unaufhaltſam fortſchreitenden Speculation nachgab und mit ziemlich gleicher Bereitwilligkeit den Philoſophemen erſt der naturaliſtiſchen, dann der Kantiſchen Schule ſich öffnete, ſo war es gar bald auch um dieſe Integrität geſchehen. Es iſt gewiß nicht zu viel geſagt, wenn wir behaupten, daß die Geſchichte der dogmatiſchen Wiſſenſchaft von der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis auf Schleiermacher nichts darbietet, als das Schauſpiel einerſeits des ohnmächtigen Widerſtandes eines offenbar veralteten, durch kein lebendiges Band mehr an die Gegenwart geknüpften Lehrgebäudes gegen die immer gewaltiger andringende Macht des freien Denkens und der nach allen Seiten in's unendliche ſich verbreitenden Weltanſchauung, andrerſeits der unabläſſig ſich erneuernden Verſuche, aus den Trümmern jenes alten Baues mittels der Ma-

terialien, welche die neue Philoſophie und die neue Weltanſchauung hergeben mußten, einen neuen aufzuführen. Wenn unter dieſen Umwälzungen der Glaube nicht völlig zu Grunde gegangen iſt, ſo war er doch in ſeiner Erhaltung auf ſich ſelbſt und auf ſeinen lebendigen Quell verwieſen; die Glaubenswiſſenſchaft darf ſich an dieſer Erhaltung fürwahr kein, oder nur ein ſehr geringes Verdienſt beimeſſen.

Man ſollte es ſich nicht verhehlen: ſo viel Wahrheit, wie wir bereits anerkannt haben, in dem angeführten Ausſpruche Schleiermachers über die gegenſeitige, durch die Reformation herbeigeführte Befreiung des Glaubens von der Philoſophie und der Philoſophie von dem Glauben enthalten iſt: ſo mißlich ſteht es, geſchichtlich betrachtet, um die Behauptung, daß der zu ſeiner urſprünglichen Quelle, das heißt zu der heiligen Schrift und zu den Tiefen des Gemüths oder des chriſtlichen Bewußtſeins zurückgekehrte Kirchenglaube des Dienſtes der Philoſophie auch für die dogmatiſche Form der Kirchenlehre nicht mehr bedurft habe. Mag man immerhin die Gegenerinnerungen, die ſich gegen dieſen Satz ſchon aus der Geſtaltung des ſymboliſchen Lehrbegriffs entnehmen laſſen, durch die Bemerkung zu entkräften ſuchen, daß dieſer Lehrbegriff keineswegs als der vollſtändige oder durchaus entſprechende Ausdruck des proteſtantiſchen Princips, ſondern nur als ein einſtweiliges Surrogat für einen ſolchen wiſſenſchaftlichen Ausdruck zu betrachten ſei: dadurch wird der bei weitem gewichtigere Einwand nicht beſeitigt, welcher ſich aus dem Mangel einer im wahrhaften Wortſinn geſchichtlichen, unabhängig von der Philoſophie aus der Mitte des proteſtantiſchen Glaubensprincips erfolgten Entwickelung eines wiſſenſchaftlichen Lehrgebäudes ergibt. Hält man ſich nur an dieſen geſchichtlichen Geſichtspunkt, ſo kann man ſich nicht wohl der Vermuthung erwehren, es liege bei jenem Satze zuletzt doch eine Verwechslung zwiſchen dem Glauben und der Glaubenswiſſenſchaft zum Grunde. Nicht die Glaubenswiſſenſchaft wollte Luther von Vermiſchung mit der Philoſophie, ſondern den Glauben wollte er von der Vermiſchung mit der Glaubenswiſſenſchaft rei-

nigen. Hierin liegt ſein Werk der Glaubensbefreiung, welches mittelbar auch die Befreiung der Philoſophie von dem Joche nicht des Glaubens, — von dieſem kann und wird niemals ein ſolcher Zwang ausgehen, — ſondern der Glaubenswiſſenſchaft zur Folge hatte. Er vollbrachte dieſe Reinigung, indem er dem Glauben ſtatt eines dogmatiſchen Syſtems den unmittelbaren Schriftinhalt zum Gegenſtande gab, und ſolchergeſtalt ihn von jeder Menſchenſatzung, — ſo nämlich nannte er im Gegenſatze der göttlichen Offenbarung, die in der Schrift niedergelegt iſt, jedes theoretiſche, wiſſenſchaftliche Lehrgebäude, auch wenn daſſelbe mit der Abſicht, nur aus der Schrift zu ſchöpfen, entworfen war, — unabhängig machte. Daß aber in Folge dieſes reformatoriſchen Werkes der Kirchenglaube des Dienſtes der Philoſophie auch für die dogmatiſche Form der Kirchenlehre nicht mehr bedurft habe, dieß kann nur in ſo fern geſagt werden, als die Ausgeſtaltung dieſer Lehre zur dogmatiſchen Form fortan nicht mehr als ein Geſchäft, bei welchem der Glaube unmittelbar betheiligt iſt, oder an welchem das Sein und Nichtſein des Glaubens hängt, betrachtet werden kann. Der Glaube bedarf der Philoſophie nicht mehr, weil von jetzt an nicht e r es iſt, welcher der Kirchenlehre ihre dogmatiſche Form gibt, und, indem er ſie ihr gibt, ſich ſelbſt mit dieſer Form identificirt, ſondern weil er der Lehre, der Wiſſenſchaft ſich ſebſt ihre Form zu geben überlaſſen hat und überlaſſen zu können in Stand geſetzt iſt. Damit aber iſt keineswegs geſagt, was Schleiermacher allerdings mit jenen Worten zu ſagen beabſichtigt hat, daß auch die Lehre in ihrer Fortgeſtaltung zur dogmatiſchen Form, d. h. zur Wiſſenſchaft, des Beiſtandes oder der Mitwirkung der Philoſophie überhoben ſei. Im Gegentheil, jene Verſelbſtſtändigung der Lehre, jene Freiheit, welche der Lehre vergönnt wird, ſich ſelbſt in organiſcher Entwickelung auszubilden, ohne daß durch den Gang dieſer Fortbildung, wohin derſelbe auch führen möge, dafern er nur ein naturgemäßer bleibt, der Glaube in ſeinem Heiligthum ſich verletzt finden will, ſcheint auf der Vorausſetzung eines Erkenntnißbegriffs zu beruhen, dem man ſchwerlich eine andere Weiſe des Erkennens, als die philoſophiſche, entſprechend finden wird. Frei-

lich wäre es eine gewagte Behauptung, wenn man annehmen wollte, daß ein ſolcher Begriff des Erkennens oder der Wahrheit des Erkennens, daß überhaupt das Verhältniß der Glaubenslehre, ſo wie wir es hier bezeichnet haben, zum unmittelbaren Glauben in dem Bewußtſein der Reformatoren klar und entſchieden enthalten geweſen ſei. Allein dieſer Annahme bedarf es auch gar nicht. Genug, daß durch die Reformation die Befreiung des Glaubens von dem Joch der Lehre durch Zurückführung auf eine lebendige, von aller dogmatiſchen Geſtaltung der Lehre unabhängige Quelle des Glaubens einmal für allemal vollbracht worden war. Die freie Entwicklung auch der Glaubenslehre, der dogmatiſchen Theorie aus einem immanenten Erkenntnißprincip, welches entweder eines und daſſelbe mit der philoſophiſchen, oder eine beſondere Geſtaltung und Verzweigung des philoſophiſchen iſt, mußte, als die naturgemäße Folge dieſer unſterblichen That, früher oder ſpäter von ſelbſt eintreten, welches auch die in dem religiöſen und intellectuellen Bildungsſtande der kirchlichen Gemeinſchaft liegenden Hinderniſſe ſein mochten, die ſie nicht gleich damals, und nicht für das eigene Bewußtſein der Reformatoren und ihre nächſten Genoſſen in's Leben treten ließen.

Aber wie? Iſt nicht durch Schleiermachers eigenes Werk und durch die Wiedergeburt der wiſſenſchaftlichen Dogmatik, die in unſerer Zeit vornehmlich von dieſem Werke ausgegangen iſt, die Möglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Glaubenslehre, die doch keine philoſophiſche iſt, erwieſen worden; — erwieſen worden, daß die Begründung einer ſolchen allerdings zu den Aufgaben des Proteſtantismus gehörte, wenn auch die Löſung dieſer Aufgabe verhältnißmäßig erſt ſpät erfolgte und durch keine Stetigkeit der wiſſenſchaftlichen Entwickelung, wenigſtens durch keine leicht erkennbare und ſchnell in die Augen fallende vorbereitet worden iſt? Haben wir es vielleicht der nach Verlauf dreier Jahrhunderte glücklich zu Stande gebrachten kirchlichen Vereinigung der bisher getrennten evangeliſchen Confeſſionen zu danken, daß jetzt endlich ſich in der proteſtantiſchen Kirchengemeinſchaft ein wiſſenſchaftliches Bewußtſein über das Weſentliche ihres Glaubensinhalts bilden konnte, wäh-

rend zuvor die kirchliche Trennung den richtigen Standpunkt dieſes Bewußtſeins verſchoben, und ſtatt der wahren Glaubenswiſſenſchaft jene unzureichenden Theorieen hervorgerufen hatte, in denen eine halbe oder irrig angewandte Philoſophie an die Stelle des ächten Glaubensbewußtſeins treten mußte? — In der That iſt dieß die Geſtalt, in welcher heut zu Tage die Frage über die wiſſenſchaftliche Unabhängigkeit der Glaubenslehre von der Philoſophie verhandelt wird. Wer an dieſer Frage ein ernſtliches Intereſſe nimmt, wer ſie nicht, aus Mangel hinreichender Kenntnißnahme von dem gegenwärtigen Stande, ſei es der philoſophiſchen Speculation oder der dogmatiſchen Theologie, nach der einen oder nach der andern Seite als eine von vorn herein entſchiedene und gar nicht aufzuwerfende betrachtet: von dem iſt anzunehmen, daß, wenn er ſich für die bejahende Antwort erklärt, er ſolches nicht anders thun wird, als mit mehr oder minder ausdrücklichem Hinblick auf das Unternehmen Schleiermachers, und in der Meinung, daß durch dieſes Unternehmen der Begriff einer wahrhaften Wiſſenſchaft des chriſtlichen Glaubens begründet oder zu ſeiner Begründung der Weg gezeigt ſei. Auch ſolche proteſtantiſche Theologen, welche ſich enger als Schleiermacher an den Inhalt der ſymboliſchen Bekenntniſſe anſchließen, verweigern ſeinem Werk nicht die Anerkenntniß, daß es zur wiſſenſchaftlichen Ausgeſtaltung dieſes Inhalts einen neuen und haltbareren Grund gelegt. Auch ſolche, welche dem philoſophiſchen Denken oder der natürlichen Vernunft mehr Recht, als er, auf dogmatiſchem Gebiete einzuräumen geneigt bleiben, ergreifen doch mit Eifer das Mittel, welches er ihnen darbietet, das wirkliche Zuſammenfallen der Glaubenslehre mit ſpeculativer Philoſophie oder mit reiner Vernunftlehre zu verhüten und ein Beſtehen als eigenthümlicher, von allen anderen unterſchiedener Wiſſenſchaft ihr zu ſichern. Wenn dieſe Zuſtimmungen nicht noch mehr beweiſen, ſo beweiſen ſie wenigſtens ſo viel, daß durch die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre eine Kriſis in dem proteſtantiſchen Bewußtſein über das Verhältniß des Glaubens zur Glaubenswiſſenſchaft bezeichnet wird, und daß die Principien dieſes Werkes es ſind, von deren Geltung

oder Nichtgeltung für den gegenwärtigen Stand dieſes Bewußtſeins die Entſcheidung der Frage über die wiſſenſchaftliche Natur der Glaubenslehre zunächſt abhängen wird.

Die neue Wendung, durch welche Schleiermacher der Dogmatik ihre eigenthümliche, von der Philoſophie unterſchiedene Wiſſenſchaftlichkeit zu vindiciren ſucht, beſteht bekanntlich darin, daß er dieſelbe aus einer objectiven Lehre von der Gottheit und von der Beſchaffenheit der Welt in ihrem Verhältniſſe zur Gottheit, zu einer Reflexion über das religiöſe Selbſtbewußtſein machte. Zwar, daß dieſe Wendung eine neue ſei, würde im ſtrengern Sinne er ſelbſt nicht haben eingeſtehen wollen. Er unterſcheidet, nicht in Bezug auf ſeine Darſtellung bloß, ſondern auf jede dogmatiſche Darſtellung, eine dreifache Form dogmatiſcher Sätze, die erſte, in welcher dieſe Sätze als Beſchreibungen menſchlicher Zuſtände, die zweite und dritte, in der ſie als Begriffe von göttlichen Eigenſchaften und als Ausſagen von Beſchaffenheiten der Welt vorgetragen werden, und erklärt es für keines Beweiſes bedürftig, daß jede chriſtliche Glaubenslehre immer Sätze von allen dieſen drei Formen enthalten habe *)! Allerdings will er nur die erſte Form als die dem Begriffe wiſſenſchaftlicher Dogmatik vollkommen entſprechende gelten laſſen. Er macht bemerklich, daß Sätze von den beiden letzten Formen nichts enthalten, was nicht auch ſchon in Sätzen von der erſten Form enthalten wäre, daß aus jedem Satze von der erſten Form ſich Sätze von der zweiten und dritten entwickeln laſſen, ja daß andere Sätze von dieſen beiden Formen nicht in die chriſtliche Glaubenslehre hineingehören, wenn ſich nicht dazu ein ſie in ſich ſchließender Satz von der erſten Form aufzeigen läßt. Wenn er indeſſen ſogleich erinnert, daß man die zwei letzten Formen aus einem chriſtlichen Lehrgebäude nicht ausſchließen könne, ohne daß es ſeine geſchichtliche Haltung und alſo ſeinen kirchlichen Charakter verlöre: ſo ſieht man wie viel ihm daran lag, ſeiner Glaubenslehre doch nicht etwas, das durch die ausſchließliche Anerkennung der erſten Grundform dogmatiſcher

*) Glaubenslehre §. 34 der erſten und §. 30 der zweiten Ausgabe.

Sätze zu etwas völlig Neuem werde, erſcheinen zu laſſen. In demſelben Sinne ſucht er das Vorwalten der zwei andern Formen in der bisherigen Dogmatik aus ihrer Verwandtſchaft zu dem Hymniſchen und Rhetoriſchen in den unmittelbaren religiöſen Ergießungen und aus dem in früherer Zeit ſo ſtark hervortretenden Gegenſatz zwiſchen Welt und Kirche, das Zurücktreten der eigentlichen Grundform aber, nämlich der Beſchreibung chriſtlicher Gemüthszuſtände, aus der, als zufällig und vorübergehend vorausgeſetzten, Verbindung der Dogmatik mit der Metaphyſik zu erklären. So Schleiermacher; ſchwerlich jedoch werden unbefangene Betrachter der älteren Dogmatik ihm auch nur in ſo weit beiſtimmen, daß wirklich die Unterſcheidung jener drei Formen dogmatiſcher Sätze auf jene Dogmatik Anwendung leide, weit weniger, daß auch dort die erſte Form der Intention noch zum Grunde liege und nur durch zufällige Umſtände in den Hintergrund gedrängt ſei. Oder vielmehr es wird, indem man ihm das zweite unmöglich zugeben kann, nothwendig auch das erſte in Abrede geſtellt werden müſſen. Denn die erſte Form von der dritten (nach Schleiermachers eigner Anordnung der zweiten), die „Beſchreibungen menſchlicher Zuſtände" von den „Ausſagen über Beſchaffenheiten der Welt", als eine beſondere Form dogmatiſcher Sätze zu unterſcheiden, iſt nur dann ein Grund vorhanden, wenn man ſchon von der Vorausſetzung ausgeht, daß nur die erſte die eigentliche Grundform der Dogmatik ſei. Zwiſchen dieſer Vorausſetzung aber, das heißt zwiſchen dem Bewußtſein der Dogmatik, daß es ihre „eigentliche Beſtimmung ſei, das unmittelbare religiöſe Bewußtſein reflectirend aufzufaſſen und darzuſtellen," und der entgegengeſetzten Vorausſetzung, der „Meinung, als ſei ihr Inhalt nur eine gewiſſe Erkenntniß, von andern Erkenntniſſen in nichts verſchieden, als daß ſie eine andere Quelle habe, nämlich gewiſſe geoffenbarte Lehrſätze," gibt es kein Mittleres. Wer da zugeſteht, wie ſelbſt Anhänger Schleiermachers es zugeſtanden haben, daß die bisherige Dogmatik in unſerer Kirche jene ihre eigentliche Beſtimmung „nicht hinreichend erkannt hat," *) der

*) Tweſten, Vorleſungen über die Dogmatik, Bd. 1., dritte Aufl.

wird ſich bei wiederholter Erwägung auch nicht entbrechen können, von der Erkenntniß dieſer Beſtimmung, das heißt von dem Werke des öfter genannten Theologen dasjenige zu datiren, was er ſelbſt für die eigentliche Wiſſenſchaftlichkeit der Glaubenslehre hält.

Man wird vielleicht argwöhnen, daß wir dieſe Bemerkung in der Abſicht gemacht haben, um das Princip, durch welches Schleiermacher die Glaubenslehre zur Wiſſenſchaft hat geſtalten wollen, als ein dem urſprünglichen Sinne des Proteſtantismus fremdes, von Außen in ihn hineingebrachtes darzuſtellen. In der That könnte man ſcheinbar genug demſelben mit der Frage entgegentreten, was denn das kirchliche Princip der evangeliſchen Glaubensgemeinſchaft, jenes Princip, das doch ohne Zweifel innerhalb, nicht außerhalb des Bewußtſeins ſteht, welches dort als das religiöſe, als das chriſtliche bezeichnet wird, mit einer Reflexion über dieſes Bewußtſein gemein habe? Verlangt ja doch Schleiermacher mit klaren Worten, daß man, um in ſeinem Sinne auszumitteln, worin das Weſen der chriſtlichen Frömmigkeit beſtehe, über daſſelbe hinausgehe und ſeinen Standpunkt über demſelben nehme. Auch hat er, um über die Art und Weiſe keinen Zweifel zu laſſen, wie er ſeinerſeits dieſer Forderung genügt zu haben meint, in der zweiten Ausgabe ſeines Werkes ſich beſtimmt gefunden, den Inhalt der Einleitung als Lehrſätze aus

---

S. 252. Wenn der Verf. die Verwahrung hinzufügt, daß dieſe Erkenntniß, „nicht abſolut nothwendig ſei;“ wenn er bemerkt: „es ließe ſich denken, daß auch ohne ſie das Rechte getroffen würde, zumal in Zeiten, wie die der Reformation, wo ein lebendiger Glaube das Wort führt und den verwirrenden Einfluß dogmatiſcher Misverſtändniſſe abwehrt,“ und zu dieſem Behuf an Luthers Schriften, auch an Melanchthon, Chemnitz, Calvin erinnert: ſo wird er wohl ſelbſt nicht in Abrede ſtellen, daß das Rechte, was er von dieſen getroffen finden will, nicht in demjenigen beſtehen kann, was das eigentlich Wiſſenſchaftliche der Dogmatik ausmachen ſoll, d. h. nach Schleiermachers Definition, in der Darſtellung des Zuſammenhangs der Kirchenlehre, ſondern nur in der Lehre ſelbſt, ſo wie ſie unmittelbarer Ausdruck des kirchlichen Bewußtſeins, nicht Ausdruck der Reflexion über dieſes Bewußtſein iſt.

Digitized by Google

Wiſſenſchaften, deren Standpunct er ſelbſt zum Theil aus der chriſtlichen Theologie hinausverlegt, aus der Religionsphiloſophie, der Ethik und der Apologetik zu bezeichnen; eine Bezeichnung, gegen welche ein Schüler dieſer Dogmatik, der nachher ihr Gegner geworden iſt, die Einwendung erhebt: entweder die Einleitung ſei etwas überflüſſiges, und dann ſei ſie beſſer ganz weggeblieben, oder ſie gehöre weſentlich zur Dogmatik, und dann müſſe auch von ihr gelten, was von der Dogmatik gilt, und es könne nicht geſagt werden, was Schleiermacher ſagt, daß in der ganzen Einleitung kein eigentlich dogmatiſcher Satz zu finden ſei *). Wie gegen dieſen Einwand und gegen das keineswegs Unerhebliche, was an ihn ſich knüpft, Schleiermacher vertheidigt werden könne, mögen ſeine Anhänger zuſehen; den Zuſammenhang des allgemeinen Princips ſeiner Dogmatik mit dem Princip des Proteſtantismus und ſein Inbegriffenſein in dem letzteren, denken wir jedoch keineswegs in Abrede zu ſtellen. Wie könnten wir dieß, da ſchon in dem, was wir oben über die Freigebung der Wiſſenſchaft durch das Princip des Proteſtantismus, dort zwar noch problematiſch, bemerkten, die Möglichkeit, und in dem organiſchen Entwickelungsgange der freigegebenen Wiſſenſchaft die Nothwendigkeit einer ſolchen Reflexion auf den unmittelbaren Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeins liegt, die, wie die Schleiermacher'ſche, dieſen Inhalt ſo zu ſagen wie die zweite Potenz des wiſſenſchaftlichen Selbſtbewußtſeins erhebt? Wir finden nichts, was uns abhalten könnte, in dem Verſuche einer Neubegründung der wiſſenſchaftlichen Glaubenslehre auf dieſe Reflexion einen eigenthümlichen Act der Selbſtbeſinnung über den wahren Inhalt des chriſtlichen, des proteſtantiſchen Bewußtſeins anzuerkennen, einen ähnlichen, wie jener, der nach unſerer obigen Bemerkung, auf einem früheren Standpuncte der geſchichtlichen Entwickelung des proteſtantiſchen Princips, in der Theologie des Pietismus erfolgt war. Der Unterſchied von dieſem letzteren wird, aus dieſem Geſichtspuncte angeſehen, weſentlich nur darin be-

*) Baur, chriſtliche Gnoſis, S. 648.

ſtehen, daß der Pietismus, vermöge ſeines Gegenſatzes gegen die in poſitiver Weiſe übergreifende Dogmatik jener Zeit, hauptſächlich nur negativ auf die Befreiung des chriſtlichen Lehrinhaltes von dem metaphyſiſchen Wuſte, der ihn zu erdrücken drohte, gerichtet war, die moderne reflectirende Glaubenslehre dagegen, die ihren Gegenſatz nicht allein und nicht zunächſt in dergleichen poſitiven Uebergriffen, ſondern mehr noch in der Störung und Verletzung des chriſtlichen Bewußtſeins durch die neuere Philoſophie und Aufklärung hat, zugleich und vornehmlich auf die poſitive Wiederherſtellung dieſes Lehrgehaltes gerichtet iſt. Es läßt ſich in dieſem Sinne das Princip jener Glaubenslehre ganz einfach als eine ſolche Steigerung des unmittelbaren Bewußtſeins zur Ausdrücklichkeit der Reflexion, und des von dem Princip der Reflexion durchzogenen Selbſtbewußtſeins anſehen, wie allenthalben da ſtattfindet, wo die Unmittelbarkeit des von einem beſtimmten Inhalt erfüllten Bewußtſeins durch irgend ein, ſei es von Außen herzugetretenes, oder durch natürliche Selbſtentwickelung von Innen heraus erzeugtes Moment der Negativität eine Störung erlitten hat, und das Bewußtſein ſich durch ſeine inwohnende Energie aus dieſer Störung wieder herzuſtellen ſtrebt.

In dieſem Sinne alſo dürfen auch wir nicht anſtehen, dem Schleiermacher'ſchen Werke und dem durch dieſes Werk zuerſt in Anregung gebrachten Princip wiſſenſchaftlicher Behandlung der Glaubenslehre, eine Bedeutung nicht bloß für wiſſenſchaftliche Entwickelung des proteſtantiſchen Lehrbegriffs, ſondern für das Beſtehen und die lebendige Fortbildung der religiöſen und kirchlichen Principien des evangeliſchen Chriſtenthums überhaupt einzuräumen. Als eine Reaction gegen die zerſtörenden Tendenzen, nicht bloß die offen ausgeſprochenen, ſondern auch die verſteckten oder unbewußten der modernen Philoſophie, und des durch die Philoſophie erzeugten oder begünſtigten Naturalismus konnte und durfte dieſe neue dogmatiſche Richtung ſo gewiß nicht ausbleiben, ſo gewiß das proteſtantiſche Princip der Glaubensfreiheit von Haus aus ſo poſitiver Art und Gehaltes iſt, daß keiner dieſer Tendenzen innerhalb ſeines Gebietes aufkommen kann, ohne ſogleich eine

ihrem eigenthümlichen Charakter entſprechende Gegenwirkung her-vorzurufen. So hatte die ältere Schule des theologiſchen Naturalismus, diejenige, welche an die Stelle der chriſtlichen Offenbarung eine ſogenannte natürliche oder Vernunftreligion ſetzen wollte als Gegenwirkung das dogmatiſche Syſtem, welches unter dem Namen des Supernaturalismus bekannt iſt, hervorgerufen, deſſen weſentlicher Grundgedanke bekanntlich dieſer iſt, daß er mittelſt Hilfe des von jenem Naturalismus ſelbſt aufgefundenen oder in Gang gebrachten Beweisverfahrens, d. h. mittelſt einer Reihe von Verſtandesgründen, die auf angebliche Thatſachen der Erfahrung oder Geſchichte baſirt ſind, die Wirklichkeit des ſchlecht-hin Uebernatürlichen, nämlich der göttlichen Offenbarung, darzu-thun ſucht. Daß auch die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre nicht gegen jene negativen Tendenzen überhaupt, ſondern zunächſt gegen eine beſtimmte Geſtaltung derſelben gerichtet war, geht aus ihr ſelbſt, und aus der Stellung, welche ihr Verfaſſer in unſerer Literatur einnimmt, deutlich genug hervor. Schleiermacher ſelbſt erklärt es*) für den Grundgedanken ſeiner Bearbeitung der Glaubenslehre: daß das der Weltweisheit angehörige Denken von dem der Glaubenslehre angehörigen, ſeiner Entſtehung und Form nach verſchieden, und Philoſophiſches und Dogmatiſches nicht zu vermiſchen ſei. Alſo nicht in dem Widerſpruche der Philoſophie und der aus der Philoſophie hervorgegangenen Denkweiſen gegen den Inhalt des chriſtlichen Glaubens erblickt er die nächſte Gefahr für dieſen Inhalt, ſondern in der Verwechslung und Vermiſchung des urſprünglich Philoſophiſchen mit dem urſprünglich Dogmatiſchen, womit ihm eine neuere philoſophiſche Richtung die Glaubenslehre zu bedrohen, und das ächt proteſtantiſche Princip derſelben zu beeinträchtigen ſchien. Dieſe Richtung war im Allgemeinen keine andere, als dieſelbe, der, als Philoſoph, er ſelbſt angehört, die Richtung, welche ſich ſelbſt bei ihrem Beginn mit dem Namen des Transcendentalen Idealismus bezeichnete. Frühzeitig ſchon hatte Schleiermachers ſcharfer und durchdringender

*) S. L. §. 2 der erſten Ausg. Anm. b.

Blick an dieſer ſpeculativen Richtung die Tendenz wahrgenommen, ſich zu einer Religionsphiloſophie zu geſtalten; welche außer dem Allgemeinen der bisher ſo genannten Natur- oder Vernunftreligion, auch den beſondern Inhalt der geoffenbarten Religionen, und namentlich des Chriſtenthums, aus der im reinen Gedanken gefaßten Idee des Abſoluten, zu conſtruiren unternehmen würde. Er hatte, um dieſer Tendenz zu begegnen, gleich beim Beginn ſeiner philoſophiſch-theologiſchen Doppellaufbahn in den Reden über die „Religion" den Verſuch gemacht, aus der Mitte der idealiſtiſchen Denkweiſe ſelbſt heraus einen Begriff der Religion ſowohl überhaupt, als auch in ihren poſitiven geſchichtlichen Geſtaltungen zu finden, durch welchen ihr dem ſpeculativen Gedanken gegenüber ein eigenthümliches Beſtehen im Leben des Gefühls, oder des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins geſichert würde. Wollte man ſich indeß an die Ideen halten, welche in dieſen Reden ausgeſprochen ſind, ſo würde man in ihnen nur mit Mühe die Anknüpfpuncte für eine Wiſſenſchaft der Glaubenslehre im ſpätern Sinne ihres Verfaſſers finden. Das Theoretiſche, die begriffliche Geſtaltung des Religionsinhaltes, ſchien dort noch ganz auf die Seite der Wiſſenſchaft im engern Sinne, das heißt der philoſophiſchen Speculation zu fallen. Auf das Bedürfniß einer theoretiſchen Begründung der Glaubenslehre durch das religiöſe, nicht das philoſophiſche Princip, ward Schleiermacher erſt ſpäter durch ſeine praktiſche Laufbahn als Geiſtlicher, und als Lehrer der Theologie hingeführt. Dieſe unſtreitig iſt es, welche ihm die Ueberzeugung einflößte, daß das Theoretiſche des Glaubens der Philoſophie ausſchließlich anheimgeben, gleichviel ſei, als, den Glauben ſelbſt in der philoſophiſchen Speculation aufgehen laſſen. Nach der Erſcheinung der erſten Auflage ſeines dogmatiſchen Werkes fand er ſich in der Richtung deſſelben noch beſtärkt, durch das Auftreten eines ſpeculativen Syſtems, in welchem die religionsphiloſophiſchen Tendenzen des modernen Idealismus genau in der Weiſe zur Reife gekommen ſchienen, wie ſie früher zum Theil nur ſein divinatoriſcher Blick ſie ihn hatte errathen laſſen. In welches Verhältniß er zu dieſem Syſtem, gegen das er ſich übri-

gens nicht in eine ausdrückliche Polemik einlaſſen wollte, ſein Werk geſtellt dachte: darüber enthalten die Sendſchreiben, welche er der zweiten Ausgabe dieſes Werkes voranſchickte, mehrfache Andeutungen*), welche um ſo bemerkenswerther ſind, je entſchiedener ſeitdem der Gegenſatz, mit welchem wir Schleiermachers Schule fortwährend im Kampf begriffen ſehen, in jenem Syſteme ſeinen Mittelpunct und die Kräfte dieſes Gegenſatzes ihren Hauptſitz gefunden haben. Schleiermacher für ſeine Perſon hat den Abdruck der „Vorleſungen über die Philoſophie der Religion" nur eben noch erlebt, worin jenes Syſtem der modernen Religionsphiloſophie zuerſt in ſeinem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange dargeſtellt iſt. Aber wir ſind darum nicht minder berechtigt zu behaupten, daß erſt durch den Gegenſatz dieſes Syſtems die eigentliche Bedeutung des von Schleiermacher für die Dogmatik aufgeſtellten Princips, inmitten der geſchichtlichen Entwickelung proteſtantiſcher Theologie, in ihr wahres Licht geſtellt wird.

Es darf nämlich, um dieſe Bedeutung richtig zu würdigen, folgender Umſtand nicht außer Acht gelaſſen werden. Wie man ſchon öfter, und zwar meiſt im tadelnden Sinne, von dem ſupernaturaliſtiſchen Syſtem bemerkt hat, daß es ſich, als Gegenſatz gegen den Naturalismus oder Rationalismus, auf gleichen Boden mit dem von ihm bekämpften Syſtem ſtellte, ja daß es, in gewiſſem Sinne, wenigſtens in formaler Beziehung, von denſelben

---

*) Vrgl. u. a.: Werke, Bd. II., S. 588. 616 f. 631. Niemand wird wohl im Zweifel darüber bleiben, was unter jener „ſpeculativen Theologie" gemeint ſei, welche uns „mit einem, den Aeußerungen Chriſti, welcher will, ſie ſollen Alle von Gott gelehrt ſein, gar nicht gemäßen Gegenſatz esoteriſcher und exoteriſcher Lehre bedrohe;" unter jener „in's Römiſche hinüberſpielenden Hierarchie der Speculation," welche „den Wiſſenden allein den Grund des Glaubens, den Nichtwiſſenden nur den Glauben auf dem Wege der Ueberlieferung" läßt, unter den „philoſophiſchen Formen," die ſich „vielleicht wieder der Scholaſtik nähern," — und welches die Seite war, von der er die „Eingriffe der Speculation auf das dogmatiſche Gebiet" befürchtete.

Principien ſeinen Ausgang nahm, ſo hat auf ganz entſprechende Weiſe auch die reflectirende Glaubenslehre ihren Standpunct von vorn herein auf den eigenen Grund und Boden der Religionsphiloſophie als ſolchen genommen. Zwar hat ſie dieß nicht gethan, ohne daß ſogleich in ihrem erſten Beginn der Gegenſatz gegen die Richtung, die ſie bekämpfen will, ausgeſprochen worden war. Indem nämlich Schleiermacher ſich dazu bekennt, in der Einleitung ſeines Werkes, um den Ausgangspunct der eigentlich dogmatiſchen Betrachtung zu finden, ſeinen Standpunct außerhalb des Chriſtenthums genommen zu haben; indem er als die Sphäre, welcher dieſe einleitende Betrachtung angehört, ausdrücklich „jenen Zweig der wiſſentlichen Geſchichtskunde, den man Religionsphiloſophie zu nennen pflegt" bezeichnet: *) ſo verwahrt er ſich doch zugleich **) gegen die Anſicht, als ob hiermit „das Weſen des Chriſtenthums von vorn herein (a priori) beſtimmen zu wollen," unternommen oder gefordert werde. „Könnte eine ſolche Ableitung gelingen," bemerkt er, „ſo gehörte ſie zu den Geſchäften der Weltweisheit; aber auch dieſe habe es noch nie ſo weit bringen können, daß das, was ſie von oben her abgeleitet, ſich wirklich als daſſelbe gezeigt mit dem, was uns geſchichtlich gegeben iſt, an welcher Aufgabe alle ähnliche Unternehmungen, nämlich alle ſo genannten Conſtructionen a priori, auf dem geſchichtlichen Gebiet immer geſcheitert ſeien." Sollen wir dieſe Worte im buchſtäblichen Sinne nehmen, ſo iſt aus ihnen zu ſchließen, daß Schleiermacher, was er Religionsphiloſophie nennt und auch ausdrücklich als einen Zweig der wiſſenſchaftlichen Geſchichtskunde bezeichnet, gar nicht der „Weltweisheit," d. h. der Philoſophie im engern Sinne beigezählt wiſſen will. Daß dieß in der That ſeine Meinung war, dieß ergibt ſich auch aus der an andern Orten

*) G. L. §. 7, 3. Ich bemerke, daß ich hier und allenthalben, wo nicht das Gegentheil ausdrücklich bemerkt wird, die erſte Ausgabe anführe, aus dem Grunde, weil die Eigenthümlichkeit des Werkes in mehreren Hauptpuncten dort reiner gehalten iſt und deutlicher an's Licht tritt, als in der ſpäteren.

**) Ebendaſ. §. 6, 2.

Digitized by Google

von ihm aufgeſtellten Eintheilung des Wiſſens in ein ſpeculatives und ein empiriſches*), oder was damit zuſammenfällt in ein „beſchauliches" und ein „beachtendes"**). Allenthalben ſtellt er die „Geſchichtskunde," in welcher auch die geſchichtliche Kunde der Religionen begriffen iſt, unter die Kategorie des empiriſchen oder beachtenden Wiſſens; das ſpeculative oder beſchauliche begreift nach ihm nur die Phyſik und die Ethik. Dabei jedoch bemerkt er, daß die „wahre reale Weltweisheit," der „eigentlich geſuchte Begriff der Philoſophie," erſt aus der Durchdringung beider, des ſpeculativen und des empiriſchen Wiſſens hervorgehen würde ***). Von einer ſolchen aber ſtellt er in Abrede, daß ſie dem Menſchen vollſtändig erreichbar ſei. Wir werden daher auch weder jene religionsphiloſophiſchen Sätze, durch welche unſer Dogmatiker ſeine Glaubenslehre einzuleiten unternimmt, noch jene „Weltweisheit," welcher er die Conſtruction a priori der geſchichtlichen Religionen zuſchreibt, in ſeinem Sinne für einen Theil jener „wahren realen Weltweisheit" halten können. Zwiſchen beiden findet vielmehr nach ihm derſelbe Gegenſatz ſtatt, wie zwiſchen empiriſchem und ſpeculativem, oder zwiſchen beſchaulichem und beachtendem Wiſſen, und Schleiermacher, indem er ſeiner Glaubenslehre, in gewiſſem Sinne wenigſtens, die Religionsphiloſophie d. h. die wiſſenſchaftliche Kunde der geſchichtlichen

*) Dialektik, herausg. von Jonas. S. 130 f.

**) Entwurf der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer. S. 30 f. Als „beſchauliche" Wiſſenſchaften werden dort die Phyſik oder Naturwiſſenſchaft und die Ethik oder Sittenlehre genannt, und ihnen als „beachtendes" (erfahrungsmäßiges, empiriſches) Wiſſen die Naturkunde und die Geſchichtskunde gegenübergeſtellt, ganz eben ſo, wie in der Dialektik die beiden letzteren als „empiriſches Wiſſen" dem „ſpeculativen Wiſſen" gegenübergeſtellt werden. Den Ausdruck „Philoſophie der Geſchichte" pflegte nach einer Note des Herausgebers (S. 35) Schleiermacher als einen unrichtigen zu vermeiden, gleich ihm würde alſo, ſtreng genommen, auch der Ausdruck „Religionsphiloſophie" für einen uneigentlichen zu gelten haben.

***) Dialektik S. 142.

Digitized by Google

Religionen zur Baſis gibt, ſagt ſich doch entſchieden los von allem Apriorismus, in der Behandlung des religionsphiloſophiſchen Inhalts, nicht minder, wie des durch religionsphiloſophiſche Betrachtung eingeleiteten Dogmatiſchen. Hiermit nun iſt zugleich die Beſchaffenheit des Gegenſatzes näher bezeichnet, welchen dieſe Glaubenslehre auf ſeinem eigenen, nicht auf fremdem Gebiete zu bekämpfen unternommen hat. Beide, die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre ſelbſt nicht minder, wie die theologiſche Speculation, aus welcher ſie ſich als die durch den Geiſt des kirchlichen Proteſtantismus geforderte Reaction hervorgebildet hat, ſind urſprünglich religionsphiloſophiſcher Natur. — Das heißt, ſie ſind Reflerion über das Weſen und den Gehalt erfahrungsmäßig oder geſchichtlich gegebener Gemüthszuſtände, ſolcher, die unter den Begriff der Religion, oder, wie ſich Schleiermacher lieber noch ausdrückt, der Frömmigkeit fallen. Aber während die Speculation, bewußt oder unbewußt, abſichtlich oder unwillführlich, danach trachtet, das geſchichtlich religiöſe Moment allenthalben, ſo viel an ihr iſt, zu aprioriſiren, d. h. dem Gefühl oder unmittelbaren Selbſtbewußtſein, worin dieſes Moment urſprünglich oder weſentlich beſteht, den Gedanken oder Begriff zu ſubſtituiren: ſo hat die Glaubenslehre es übernommen, dem Gefühl oder dem religiöſen Momente als ſolchem, ſowohl überhaupt, als namentlich wie es innerhalb des Chriſtenthums ſich geſtaltet hat, ſein Recht zu vindiciren und daſſelbe gegen die Eingriffe des ſpeculativen Gedankens ſicher zu ſtellen. Sie hat in dieſem Sinne vor allem die weſentlich empiriſche Natur desjenigen Wiſſens anerkannt, durch welches wir uns des religiöſen Momentes an ſich ſelbſt und in ſeinen beſonderen geſchichtlichen Geſtaltungen theoretiſch bemächtigen. So wenig ſie in Abrede ſtellt, daß dieſes Wiſſen durch fortſchreitende Annäherung an das ſpeculative, mit dem es ſich zur wahren, realen Weltweisheit zu durchdringen berufen iſt, ſeinerſeits die Natur des philoſophiſchen annehmen ſoll, ſo hat ſie doch zur Begründung ihres eigenen Standpuncts die Selbſtbeſchränkung auf einen gewiſſen Kreis geſchichtlicher Wahrnehmungen ausreichend gefunden. Als „Lehrſätze aus der Religionsphiloſo-

phie," ſollen ihr dieſe Wahrnehmungen dazu dienen, durch Vergleichung mit andern Glaubensarten das Eigenthümliche der chriſtlichen Frömmigkeit rein abzugrenzen, und ſich in der Klarheit und Schärfe, wie ihr wiſſenſchaftliches Unternehmen es verlangt, dieſes Eigenthümlichen bewußt zu werden. Dieß gethan, hat ſie ſogleich ihren Standpunct innerhalb des Chriſtenthums wieder eingenommen, und aus dem unmittelbaren, durch jene geſchichtliche Betrachtung geſchärften und aufgeklärten Bewußtſein der chriſtlich frommen Gemüthszuſtände über das in dieſen Zuſtänden Vorgefundene in wiſſenſchaftlich geordnetem Zuſammenhange zu berichten geſucht.

Dieſe Betrachtung indeß, ſo geeignet ſie ſein mag, die moderne reflectirende Glaubenslehre als eine nothwendige Entwickelungsſtufe des proteſtantiſchen Glaubens- und Lehrprincips erſcheinen zu laſſen: werden wir ſie für gleich geeignet erkennen, in dem eigenen Sinne dieſer Glaubenslehre die Unabhängigkeit des dogmatiſchen Standpuncts von dem philoſophiſchen zu erweiſen? Es wird wohl keinem aufmerkſamen Leſer entgangen ſein, wie gerade umgekehrt durch ſie das Bedingtſein dieſes Standpunctes durch eine vorangehende Entwickelung desjenigen Princips, welches er ſelbſt als ein äußerliches und fremdes angeſehen wiſſen will, erwieſen iſt. Die reflectirende Glaubenslehre pflegt, ſo oft ſie über die Abweichung ihres Verfahrens und ihrer Reſultate von der älteren Dogmatik Rechenſchaft zu geben hat, faſt jederzeit auf die Vermiſchung jener Dogmatik mit der Metaphyſik zurückzukommen; als trage letztere die Schuld alles Misverſtandenen und Verfehlten. Dabei aber bedenkt ſie nicht, daß ſie ſelbſt ſich in einem ganz ähnlichen Verhältniſſe zu der modernen Religionsphiloſophie befindet, wie jene zur damaligen Metaphyſik. Mag ſie immerhin ihre Unabhängigkeit von der Religionsphiloſophie durch ihren Gegenſatz gegen das aprioriſtiſche Princip dieſer letzteren bethätigen wollen. Auch der älteren Dogmatik fehlen ja im Einzelnen ähnliche Gegenſätze gegen metaphyſiſche Lehren nicht, und in dem Gegenſatze des Rationalismus und des Supernaturalismus iſt ein durchgreifender Gegenſatz des Princips der metaphyſiſchen

und der poſitiven Richtung ehemaliger Dogmatik an den Tag gekommen, ohne daß darum der Supernaturalismus minder ſich von metaphyſiſchen Vorausſetzungen abhängig erwieſen hätte. Ganz daſſelbe gilt auch von dem Verhältniſſe der reflectirenden Glaubenslehre zur Religionsphiloſophie. Hier iſt es eben das Princip, welches ihre Eigenthümlichkeit der frühern Dogmatik gegenüber begründet, ſelbſt das Princip der Reflexion, der reflectirenden Betrachtung des im Selbſtbewußtſein unmittelbar Gegebenen, was ſie von jener philoſophiſchen Richtung, die in ihrer beſondern Ausführung freilich von ihr bekämpft wird, ſo zu ſagen zum Lehn trägt. Der ältere Proteſtantismus wußte, wie vorhin gezeigt, nichts von dieſem Princip, ſo wenig wie das vorproteſtantiſche Chriſtenthum. Sie beide fanden ſich auf das im religiöſen Bewußtſein eben unmittelbar Gegebene oder durch die Offenbarung in Chriſto und die heilige Schrift darin Angeregte, angewieſen; nicht auf die Reflexion über das ſolchergeſtalt Gegebene oder Angeregte. Daß ſie ſich, zur wiſſenſchaftlichen Geſtaltung dieſes unmittelbaren Inhalts, eines philoſophiſchen Werkzeugs bedienen mußten, nenne man dieſes nun Metaphyſik oder welchen anderen Namen man dafür geeignet findet, hat allerdings ſeine Richtigkeit. Aber es iſt eine Täuſchung, wenn die moderne Glaubenslehre ihre religionsphiloſophiſche Reflexion minder für ein der philoſophiſchen Speculation entlehntes Werkzeug erkennen will, als jene ſo genannte Metaphyſik. Solche Täuſchung, in der wir die geſammte Schule jener reflectirenden Dogmatik befangen ſehen, würde unerklärlich ſein, läge nicht die Verſuchung ſo nahe, in jener Reflexion nichts, als nur einen ganz einfachen, an ſich ſelbſt keinen beſondern Inhalt mit ſich bringenden Act zu erblicken, durch welchen der Inhalt, über den reflectirt wird, unmöglich eine Alteration erleiden kann. Allein eben hierin beſteht der Irrthum, vor welchem eine gründliche logiſche Einſicht in das Weſen jener Reflexion, die zugleich mit dem religionsphiloſophiſchen auch den Standpunct der modernen Dogmatik begründet, bewahren könnte. Die Reflexion, wenn ſie durchgreifender, wiſſenſchaftlicher Art ſein ſoll, wie hier vorausgeſetzt wird,

kann ſich unmöglich zu dem unmittelbaren Bewußtſein ſo äußerlich verhalten, daß ſie deſſen Inhalt genau als denſelben, der er zuvor war, beſtehen ließe. Indem ſie dieſen Inhalt, der Forderung gemäß, welche die reflectirende Glaubenslehre an ſich ſelbſt zu ſtellen nicht umhin kann, in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange darzuſtellen unternimmt, durchdringt ſie denſelben unvermerkt mit den ihr eigenthümlichen Kategorieen oder Denkformen. Dieſe aber verhalten ſich zu den Kategorieen der ehemaligen Metaphyſik entſprechend, wie ſie ſelbſt ſich zu dem unmittelbaren Selbſtbewußtſein verhält, von dem ſie den religiöſen Inhalt entnehmen will. Wenn daher die reflectirende Glaubenslehre jene ältern Denkformen, und die in ihnen theils bewußt, theils unbewußt enthaltenen Vorausſetzungen als ein dem eigentlich dogmatiſchen Inhalte fremdartiges Element hat bezeichnen wollen: ſo wird ſie bei weiterer Selbſtverſtändigung daſſelbe auch von dem metaphyſiſchen Syſtem, welches in ihrem eigenen wiſſenſchaftlichen Thun als unbewußte Vorausſetzung enthalten iſt, zu behaupten ſich nicht entbrechen können.

Es kann im Gegenwärtigen nicht unſere Abſicht ſein, durch ein weiteres Eingehen in das Detail des Schleiermacher'ſchen Werkes die unbeſtreitbare Abhängigkeit ſeiner dogmatiſchen Arbeit von der philoſophiſchen Bildung unſerer Zeit überhaupt, und von einem beſtimmten Standpuncte der philoſophiſchen Speculation insbeſondre, namentlich von dem eignen ihres Urhebers, der übrigens, obgleich manchen derſelben verwandt, doch mit keinem anderen älteren oder gleichzeitigen zu verwechſeln iſt, zu erweiſen. In formaler Beziehung wird dieſe Abhängigkeit von dem Verfaſſer ſelbſt nicht in Abrede geſtellt; das Formale aber, die wiſſenſchaftliche Darſtellung und Begriffsbildung läßt ſich, wie jeder philoſophiſch Gebildete weiß, nie von dem Inhalte rein abtrennen. So iſt denn auch in Bezug auf den Inhalt jene Abhängigkeit im Einzelnen ſchon vielfach von Andern nachgewieſen worden. In Bezug auf das ganze Werk dieß jetzt noch einmal zu unternehmen, nachdem durch das Erſcheinen der nachgelaſſenen Arbeiten über Dialektik und Ethik Schleiermachers philoſophi-

ſches Syſtem vollſtändiger bekannt geworden iſt, wäre vielleicht noch immer an der Zeit, und, bei dem großen Einfluſſe, den jenes Werk auf die gegenwärtige Entwickelung der dogmatiſchen Theologie gewonnen hat, nicht ohne Intereſſe, würde aber nur in einer dieſem Zweck eigends gewidmeten Schrift geſchehen können. Dagegen haben wir hier noch eine andere Seite des Princips dieſer reflectirenden Glaubenslehre in's Auge zu faſſen. Es fragt ſich nämlich, was zu erwirken wäre, wenn man daſſelbe etwa unter dem Zugeſtändniß ſeines Bedingtſeins durch die bisherige Entwickelung der Philoſophie innerhalb des proteſtantiſchen Chriſtenthums und durch den philoſophiſchen Standpunct der Gegenwart, alſo gegenüber einer dereinſtigen, jetzt noch nicht im Voraus abzugrenzenden Entwickelung der wiſſenſchaftlichen Dogmatik, und nach ſeiner nur relativen Bedeutung, doch als das für den Augenblick Zeitgemäße, die Intereſſen des chriſtlichen Glaubens gegen die Eingriffe des philoſophiſchen Glaubens inmitten des gegenwärtigen Zuſtandes beider Wiſſenſchaften allein mit Erfolg zu vertreten gelten machen wollte? Hierauf iſt unſere Antwort im Allgemeinen folgende. So lange in der Religionsphiloſophie unſerer Tage das aprioriſtiſche Princip nicht völlig überwunden iſt, ſo lange, aber nicht länger wird als nothwendiges Gegengewicht dieſes Princips die reflectirende Glaubenslehre ihre Bedeutung für die Gegenwart behaupten und eine nach derſelben Richtung fortgeſetzte Arbeit in Anſpruch nehmen. Daß aber ſie es ſei, welcher es, jenes Princip wiſſenſchaftlich zu überwinden und dadurch eine höhere Stufe, wie für die Theologie, ſo auch für die philoſophiſche Speculation herbeizuführen beſchieden wäre: dieß vermögen wir nicht in Ausſicht zu ſtellen. Wir vermögen es aus dem Grunde nicht, weil das Princip des religionsphiloſophiſchen Apriorismus nur auf ſeinem eigenen Gebiete, dem ſpeculativ philoſophiſchen wiſſenſchaftlich überwunden werden kann, die reflectirende Glaubenslehre aber mit Bewußtſein und zugeſtändlicher Weiſe eben da, wo ſie den Inhalt der Philoſophie durch den Inhalt des Glaubens zu ergänzen unternimmt, dieſen ihren Zweck nur durch ein Heraustreten aus dem Umkreiſe der

Speculation, durch einen Abfall von dem philoſophiſchen Princip als ſolchem, zu erreichen vermag. Solcher Abfall zwar, oder die Nothwendigkeit eines ſolchen Heraustretens aus der philoſophiſchen Sphäre, die im Grunde auch Schleiermacher allein für die eigentlich wiſſenſchaftliche erkannte *), würde nicht ſtattfinden, wenn ſich jenes Princip der Reflexion, welches dieſe Richtung zu der ihrigen gemacht hat, rein und folgerecht durchführen ließe. Dieſes Princip nämlich iſt an ſich, wie vorhin bemerkt, daſſelbe, wie das der modernen ſpeculativen Religionsphiloſophie überhaupt, in welcher es unſtreitig, beſonders in der letzten Ausbildung dieſer Philoſophie, wie ſie ihr in Hegels Schule zu Theil geworden iſt, die conſequente Durchführung, die wir dort vermiſſen, erhalten hat. Aber dieſe Identität eben läßt erwarten, daß die reflectirende Dogmatik, wenn ſie ſich einer gleichen Conſequenz befleißigte, unfehlbar auch, möchte ſie es nun wollen oder nicht, bei denſelben Reſultaten, wie die aprioriſtiſche Religionsphiloſophie, ankommen würde. Schleiermacher, unter dieſen Dogmatikern bei weitem der ſchärfſte und folgerechteſte, war in der That dieſen Reſultaten nahe genug, und unter ſeinen Schülern bemerken wir, daß gerade die ſcharfſinnigern und wiſſenſchaftlichern, wenn es ihnen nicht durch irgend eine Wendung einen Rückweg zu der ältern Kirchen- oder der eigentlichen Schriftlehre zu finden gelingt, unaufhaltſam von ihm zu Hegel fortgetrieben werden. Was ſie dazu forttreibt, was bei weiterer Verfolgung des wiſſenſchaftlichen Momentes ſeiner Lehre auch Schleiermacher, wenn nicht zu der Hegel'ſchen, doch zu einer verwandten religionsphiloſophiſchen Richtung fortgetrieben haben würde, das iſt der Umſtand, daß dieſer Dogmatiker ſein Princip der Reflexion nicht mit dem eigenen Princip des Chriſtenthums und der Religion überhaupt ſpeculativ zu vereinigen vermocht, ſondern ſich genöthigt geſehen hat, daſſelbe außerhalb des Chriſtenthums und der Religion zu ſtellen. Dadurch aber wird eine reine Durchführung

*) „Wiſſen iſt doch jedes nur, wiefern es von Philoſophie durchdrungen iſt,“ heißt es ausdrücklich: Dialektik S. 5.

deſſelben in der Glaubenslehre unmöglich. Dieſe nämlich muß, wie Schleiermacher richtig gefühlt und ausgeſprochen hat, ihren Standpunct nicht außerhalb, ſondern innerhalb des Chriſtenthums nehmen. Freigelaſſen von der theologiſchen Gebundenheit verfällt jenes Princip dem rein ſpeculativen Entwickelungsgange jener Religionsphiloſophie, deren Charakter wir in ſo fern als einen aprioriſtiſchen bezeichnet haben, als ſie das Moment der ſpeculativen Wahrheit durchaus nur auf ſich ſelbſt, und mithin außer und über das Moment der religiöſen oder chriſtlichen Wahrheit geſtellt hat, in welcher und unter welcher es, der Forderung der chriſtlichen und jedes eigentlichen Religionsglaubens zufolge, zu ſtehen kommen müßte.

Nach dieſen Bemerkungen wird es nicht befremden, wenn wir den Ausſpruch wagen, daß was in dem Schleiermacher'ſchen Werke ſelbſt die bleibende Differenz von der aprioriſtiſchen Religionsphiloſophie begründet, nicht das iſt, was er wirklich durch wiſſenſchaftliche Reflexion aus dem Gegebenen des religiöſen Gefühls oder unmittelbaren Selbſtbewußtſeins herausgezogen hat, ſondern das, was er, als unmittelbare theoretiſche Ausſage des Gefühls, (welches freilich, wie auch ſogleich der erſte ſpeculative Beurtheiler dem berühmten Dogmatiker vorgeworfen hat *), eben durch dieſe Ausſage zu einem Wiſſen wird) ungerechtfertigt aufgenommen hat und als feſte Vorausſetzung gelten läßt. Durch das ganze Werk zieht ſich dieſer doppelte Faden eines durch jene Reflexion, welche das Princip der Glaubenslehre als Wiſſenſchaft ausmachte, aus dem religiöſen Gefühl abgezogenen, und eines mit dieſem Gefühl zugleich unmittelbar gegebenen Lehrzuſammenhangs. Die Darſtellung ſelbſt zwar iſt kunſtvoll genug gehalten, um den Schein hervorzurufen, als ſei es wirklich nur Ein Faden, nämlich jener der dogmatiſchen Reflexion, welcher das Ganze zuſammenhält. Aber daß dieß eben nur Schein iſt, dieß kann wenigſtens denjenigen ſich nicht verbergen, welchen es

*) Braniß, in ſeiner Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, S. 84 und öfter.

nicht entgangen iſt, daß der Verfaſſer, wenn er wirklich dieſe Reflexion rein hätte wollen walten laſſen, dann auch den Standpunct hätte beibehalten müſſen, welchen er in der Einleitung **außerhalb** des Chriſtenthums eingenommen hat, während er doch, ſeiner eigenen Ausſage zufolge, in der dogmatiſchen Darſtellung ſelbſt ſeinen Standpunct innerhalb des Chriſtenthums nimmt. Möglich übrigens daß jener Schein noch hätte verſtärkt werden können, wenn Schleiermacher daran gegangen wäre, was er ſelbſt als das Ziel der eigentlichen dogmatiſchen Wiſſenſchaftlichkeit ausſpricht *), ſeine dogmatiſchen Sätze nur in derjenigen Form, die er die **erſte** nennt, vorzutragen, und der beiden andern Formen ſich ganz zu enthalten. Aber für das Weſentliche der Sache wäre dadurch nichts gewonnen worden. Denn die vorhandene Darſtellung beweiſt, daß auch die Anwendung der erſten Form den Verfaſſer keineswegs daran hinderte, in ſeine Sätze einen Inhalt aufzunehmen, der unmöglich durch wiſſenſchaftliche Reflexion aus dem religiöſen Gefühl herausgezogen werden konnte, wenn er nicht ſchon in der Geſtalt eines unmittelbaren Wiſſens als enthalten im Gefühl vorausgeſetzt war **). Durch die Beibehaltung jener beiden, für den Schleiermacher'ſchen Standpunct als untergeordnet erſcheinenden, in der That aber mehr noch, als die erſte, urſprünglichen und wahrhaft dogmatiſchen Formen, iſt wenigſtens dieß erreicht worden, daß der wahre Grund des Poſitiven, was dieſe Glaubenslehre aus der älteren chriſtlichen Dogmatik in ſich aufgenommen hat, deutlicher, als es ſonſt der Fall ſein würde, durch das Gewebe der Reflexion, mit welchem die Wiſſenſchaft ihn umzogen hat, hindurchzuerkennen iſt, und daß eben dadurch die Rückkehr zu dieſem Grunde den Jüngern dieſer Glaubenslehre, denen es mehr um das Subſtantielle des Inhalts, als um die Form der Wiſſenſchaft zu thun iſt, erleichtert wird ***).

*) Sendſchreiben a. a. O. S. 627.

**) Ich verweiſe hier auf das, was Braniß a. a. O. über Schleiermacher's Behandlung des berühmten Satzes vom Abhängigkeitsgefühle ſagt.

***) Auch die Mißverſtändniſſe, über welche man die Freunde der Schleier-

Was nämlich dieſe Jünger betrifft, ſo kann es Keinem, der mit einiger Aufmerkſamkeit die Entwickelung der dogmatiſchen Theologie in unſern Tagen verfolgt, entgehen, wie ſchon jetzt das Princip von Schleiermachers Lehre in der Schule dieſes Meiſters eine andere Geſtalt und Bedeutung gewonnen hat. Man weiß, wie gerade derjenige Theil dieſer Schule, welcher am entſchiedenſten dabei beharrt, das dogmatiſche Princip zu behaupten, und mit keinem zugeſtändlicher Weiſe ſpeculativen daſſelbe zu vertauſchen, ſich immer mehr und mehr dem älteren dogmatiſchen Syſtem anzunähern begonnen hat; ſei es nun durch ausdrückliche, die ſupernaturaliſtiſche Färbung offen annehmende Theorie, oder durch unbedingtere Anerkennung der Schrift in ihrem ganzen Umfange, als unmittelbarer göttlicher Offenbarung. Dieſe Erſchei-

macher'ſchen Glaubenslehre ſo häufig Klage führen hört, ſind zum großen Theil nichts anders als Conſequenzen, welche Beurtheiler, die ſich mehr an das wiſſenſchaftliche Princip, als an die perſönliche Geſinnung des Verf. halten zu müſſen glauben, aus dieſem Princip gezogen. Als Beiſpiel hievon kann der vor einiger Zeit mit ſo viel Lebhaftigkeit verhandelte Streit über das Verhältniß dienen, welches nach Schleiermacher zwiſchen dem urbildlichen und dem hiſtoriſchen Chriſtus ſtattfinden ſoll. Ich kann nicht finden, daß die Behauptung Baur's (Gnoſis S. 643 ff.), der Schleiermacher'ſche Chriſtus ſei vielmehr der urbildliche, als der hiſtoriſche, von Jul. Müller (Lehre von der Sünde S. 220) mit Glück widerlegt worden ſei. Offenbar nämlich iſt Baur's Meinung nicht, daß Schleiermacher für ſeine Perſon nur einen urbildlichen Chriſtus geglaubt, auch nicht, daß er nur einen ſolchen gelehrt habe, ſondern: daß die Principien der reflectirenden Glaubenslehre nur auf einen urbildlichen Chriſtus, auf einen hiſtoriſchen höchſtens in ſo fern führen, als die Idee des urbildlichen Chriſtus irgendwo in der Geſchichte einen Anfang, und dieſen zwar nicht wohl anders als in dem Geiſte eines Einzelnen muß genommen haben, woraus aber, wie Baur mit Recht bemerkt (a. a. O. S. 655), eben nur folgt, daß das Reale, wodurch für uns das Bewußtſein der Idee vermittelt wird, ſo in der Idee aufgeht, daß beides, wie in dem von Schleiermacher adoptirten kirchlichen Dogma von Chriſtus, eine und dieſelbe Einheit iſt.

nung erklärt ſich, abgeſehen von den tieferliegenden Gründen, welche ſie allerdings auch in dem religiöſen Bedürfniſſe der Gegenwart haben mag, ſchon aus dem Verhältniſſe, in welches ſich jenes Princip zur philoſophiſchen Speculation geſtellt hat. In dieſem Verhältniſſe, ſo wie wir es oben dargeſtellt haben, liegt die Nothwendigkeit einer Spaltung der Schule, die durch jene reflectirende Glaubenslehre geſtiftet worden iſt. Der eine, mehr auf das formelle Princip der Wiſſenſchaftlichkeit gerichtete Theil dieſer Schule, wird die Unwiſſenſchaftlichkeit gewahr, die in der ſo eben von uns gerügten Vermiſchung des Standpunctes der Reflexion mit jenem der Unmittelbarkeit liegt. Er entſchließt ſich demnach zur ſtrengen Durchführung des Princips der Reflexion; dieſe aber hat, wie vorhin bemerkt, den Uebergang zur eigentlichen Religionsphiloſophie zu ihrer nothwendigen Folge. Der andere Theil, auf das Poſitive des chriſtlich-religiöſen Inhalts gerichtet, hält ſich an den Gegenſatz gegen das ſpeculative oder das aprioriſtiſche Princip, und läßt die Conſequenzen dieſes Gegenſatzes an's Licht treten. Dieſe Conſequenzen, während ſie der freieren Entfaltung des religiöſen Momentes größeren Raum gewähren, können nicht umhin, von der ſtrengen Form der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß immer weiter ſeitabzuführen. So finden wir, daß der neuere Dogmatiker, den wir vorzugsweiſe als Repräſentanten dieſes Theils der reflectirenden Schule anzuſehen haben, Tweſten keinen Anſtand nimmt, zugleich mit dem Schleiermacher'ſchen Princip der Reflexion auch das des evangeliſchen Supernaturalismus offen als das ſeinige auszuſprechen, und zugleich zu bemerken, daß er dem Erkennen auf religiöſem Gebiet, d. h. in dieſem Zuſammenhange, auf dem Gebiete der unreflectirten religiöſen Unmittelbarkeit, mehr einräume, als ſein Vorgänger. Wird aber ſolchergeſtalt das Princip der neuen dogmatiſchen Schule mit demjenigen nochmals zuſammengeſtellt und verbunden, deſſen Zurückdrängung und wiſſenſchaftliche Ueberwindung urſprünglich ſeine Vorausſetzung bildete: ſo iſt klar, daß ſeine eigentlich wiſſenſchaftliche Bedeutung bereits muß verloren gegangen ſein. Der Sinn, welcher dann mit den Worten jenes Grundſatzes

ausgeſprochen wird, iſt kein anderer, als dieſer einfache, daß man bekennt, durch die innern Erfahrungen, welche das Chriſtenthum in unſerem Gemüthe hervorgerufen hat, noch andere Dinge für wahr zu halten als ſolche, die man außerdem für wahr halten würde, und andern Autoritäten zu vertrauen, als ſolchen, denen man außerdem vertrauen würde. Dieß iſt ohne Zweifel ein nicht unwichtiges Moment zur Verſtändigung über die Principien der alten ſupernaturaliſtiſchen Dogmatik, oder auch zur Berichtigung dieſer Principien; aber für mehr als ein ſolches Moment, für das Princip einer eigenthümlichen Methode der wiſſenſchaftlichen Dogmatik, oder für das Moment einer radicalen Umgeſtaltung dieſer Wiſſenſchaft, kann es unmöglich gelten, durch welches der Dogmatik die wiſſenſchaftliche Unabhängigkeit von der Philoſophie geſichert würde. Denn wenn die innern religiöſen Erfahrungen nicht für ſich allein die Religion ausmachen ſollen, ſondern das Erkennen auch dabei als ein nothwendiger Beſtandtheil anerkannt wird: ſo fragt es ſich weiter nach einem Princip für die wiſſenſchaftliche Geſtaltung des Erkennens, und die Philoſophie kann auf's Neue ihren Anſpruch auf dieſe Stellung geltend machen. Auch hat es dieſe Richtung keineswegs, ſo wie Schleiermacher allerdings, darauf abgeſehen, die Philoſophie von der Glaubenslehre völlig auszuſchließen. Sie geſtattet ihr zu derſelben willig den Zutritt, dafern ſie nur jene religiöſen Erfahrungen unangetaſtet läßt und die Conſequenzen derſelben zu vertreten ſich bereitwillig zeigt. Auch in dieſem Puncte alſo nähert ſie ſich wiederum der älteren dogmatiſchen Schule. Um ſo deutlicher aber zeigt es ſich, daß die Frage über das Verhältniß der chriſtlichen Glaubenslehre zur Philoſophie im Grunde noch ganz auf demſelben Puncte ſteht, wie zu der Zeit, wo jene Schule durch das Organ der Metaphyſik die Dogmatik zur Wiſſenſchaft zu erheben trachtete. Dadurch, daß ſie auf das Thatſächliche jener Erfahrungen, das Thatſächliche, wie man es auszudrücken liebt, des „chriſtlichen Bewußtſeins" wiederholt hinweiſt und daſſelbe in ſeiner unmittelbaren Gewißheit und in ſeiner inhaltsſchweren Bedeutung geltend macht, hat ſich die reflectirende Glaubenslehre

das Verdienſt erworben, den ſeit jener Zeit um ſo vieles höher geſtiegenen, in der That dem religiöſen Grund und Kern des Chriſtenthums Gefahr drohenden Anſprüchen der Speculation, auf die außerhalb der Speculation einzig mögliche und einzig wirkſame Weiſe gewehrt zu haben. Ja vielleicht hat die Speculation ſelbſt den Weg gezeigt, auf welchem ſie ſich über den Standpunct, den ſie nicht nur mit der Glaubenslehre, ſondern mit dem Glauben ſelbſt in Colliſion bringt, wird erheben können. Dieſen Weg aber wirklich einzuſchlagen, vermag eben nur die philoſophiſche Speculation ſelbſt, und nur von ihr, wenn ſie ihn wirklich eingeſchlagen haben wird, iſt zu erwarten, daß ſie auch der Glaubenslehre in irgend einem Sinne zur wahren Wiſſenſchaftlichkeit verhelfen wird.

Digitized by Google

Ueber die Aufgabe der Anthropologie mit beſondrer Rückſicht auf den gegenwärtigen Stand der geſammten Philoſophie.

Von

Dr. C. Lechler in Stuttgart.

(Fortſetzung.)

Schauen wir von hier aus zurück auf die bisherigen Leiſtungen im Gebiete der Anthropologie, ſo fehlt uns, Alles zuſammengenommen, kein weſentlicher Begriff mehr, und unſre oben aufgeworfene Frage nach dem Inhalte und Umfange der Anthropologie wird ſich deſto leichter beantworten laſſen. Für's erſte, die Verbindung von Somatologie und Pſychologie betreffend, iſt kein Grund abzuſehen, warum eine Wiſſenſchaft, die ſich den Namen der Anthropologie beilegt, einen der beiden Lebenskreiſe von ſich ausſchließen ſollte. Denn es kann ja nicht geläugnet werden, daß der ganze Menſch zum Menſchen gehört. Ja es müßte ſchon eine monographiſche Behandlung der Pſychologie, ohne durchgehende Rückſichtnahme auf die Somatologie und umgekehrt, als einſeitig und unwiſſenſchaftlich bezeichnet werden, obgleich über das Mehr oder Weniger ſich voraus kein Geſetz geben läßt. Fragt man uns aber für's zweite, ob nur das menſchliche Einzelnleben oder mit ihm das Leben des ganzen Geſchlechts in dieſelbe aufzunehmen ſei (in Hegel'ſcher, doch einſeitiger Sprache ausgedrückt: ob nicht blos der ſubjective, ſondern auch der objective Geiſt in dieſelbe gehöre): ſo iſt einleuchtend, daß die Darſtellung des leiblichen ſowohl als des geiſtigen Lebens, auf das Individuum beſchränkt, keinen voll-

ſtändigen Begriff von dem gibt, was der Menſch iſt. Die Wahrnehmung, daß die Idee in jedem Einzelnen nur einſeitig realiſirt iſt, führt von ſelbſt auf die Betrachtung der höheren Individualitäten, Familie, Volk, Staat u. ſ. w., den Grundperſonen, mit Lindemann zu reden. Dabei verſteht ſich von ſelber, daß die Gränzlinie nach unten (in der leiblichen Sphäre) ſowenig als nach oben (in der geiſtigen) ganz ſcharf gezogen werden kann. Je nach der Anſchauungsweiſe des Einzelnen und nach den beſonderen Zwecken eines Werkes wird der Eine mehr, der Andere weniger auf die Geſammtheit der äußeren Bedingungen des menſchlichen Lebens Rückſicht nehmen. Ein Naturforſcher z. B. wie Steffens, deſſen geologiſche, botaniſche, zoologiſche Studien immer um die Idee des Menſchen, in letzter Beziehung Gottes, als um ihre Axe ſich bewegen, wird natürlich, wie er eine Anthropologie ſchreibt, auf die niederen Regionen zurückſehen und alſo die Anthropologie hauptſächlich in ihrer Beziehung zur Geologie u. ſ. w. darſtellen. Andre hingegen, von allgemein-hiſtoriſchen, kunſt- und religionswiſſenſchaftlichen Unterſuchungen herkommend, werden auf die Offenbarungsformen des objectiven Geiſtes das Hauptgewicht fallen laſſen. Aber keine der beiden Richtungen darf von unſrer Wiſſenſchaft ganz ausgeſchloſſen werden. Denn iſt der Menſch wirklich der Mikrokosmos im Makrokosmos, ſo iſt auch die Anthropologie die Höhe und der lebendige Mittelpunkt aller weltlichen oder — im weitern Sinne — philoſophiſchen Wiſſenſchaften, wie es die Theologie (im engern Sinne genommen) iſt für alle geiſtlichen oder religiöſen. Wie in dieſer die ganze übrige Dogmatik, die Ethik, Kirchen- und Dogmengeſchichte, Exegeſe, Kirchenrecht, Paſtoraltheologie u. ſ. w. entſpringen, ſo in jener die ſämmtlichen Naturwiſſenſchaften, die Heilkunde, Technologie (anknüpfend an die Lehre von der Hand), weiterhin Philologie und Aeſthetik, Politik, Kriegswiſſenſchaften und Jurisprudenz *); ſo daß man ſagen könnte: wie die Theo-

*) Die Religionsphiloſophie und Mythologie ſind beiden Reihen bis auf einen gewiſſen Grad gemeinſchaftlich und bilden den Uebergang von einem zum andern.

logie für alle geiſtlichen, ſo ſei die Anthropologie für alle weltlichen Wiſſenſchaften die eigentliche urſprüngliche und lebendige Encyklopädie. Natürlich nicht ſo, als ob ſie von jedem Fache einen allgemeinen Abriß geben müßte. Es ſollen innerhalb derſelben nur die Ausgangspunkte aller Radien gezeigt, nicht dieſe über den ganzen Durchmeſſer des Kreiſes bis zur Peripherie verfolgt werden. Nur die Möglichkeit davon wollen wir in der Anthropologie ſehen, daß die einzelne Seite der Perſönlichkeit ſich zum Princip eines relativ ſelbſtſtändigen Lebenskreiſes ausbildet, und in dieſer Entwicklung von der Wiſſenſchaft beobachtet und begriffen wird; mit der Wirklichkeit hat es die betreffende Disciplin ſelbſt zu thun. Ebendeßhalb aber müſſen wir den 203 Seiten langen erſten Theil von Steffen's Anthropologie als unſrer Wiſſenſchaft fremd bezeichnen. Ein Beweis, daß der Kern der Erde metalliſch ſei, darnach eine Entwicklungsgeſchichte der Erde mit den Capiteln: Bildungsformen, Schiefer- Kalk- Porphyrformation, Bildungs- und Zerſtörungs-Zeiten — gehört nicht zur Wiſſenſchaft von der Idee des Menſchen. Auch dann nicht, wenn es nur den Zweck hat zu erweiſen, daß die Natur das Wort ihres Räthſels erſt im Menſchen finde. Denn, wenn dieſe Aufgabe der Anthropologie zugeſchoben wird, was bleibt denn für die Geologie übrig, wenn nicht etwa nur den todten Stoff wiſſenſchaftlicher Ergebniſſe herbeizuſchaffen? Steffens hat auch Unrecht, wenn er jenen erſten Theil als geologiſche Anthropologie überſchreibt; es iſt vielmehr und im beſten Falle anthropologiſche Geologie und enthält das, was man in der Einleitung beibringen könnte, um den Zuſammenhang des menſchlichen Weſens nach ſeiner leiblichen Seite mit der übrigen Natur herzuſtellen. Und in ähnlicher Weiſe mußten wir uns gegen alle, den Begriff des Menſchen überſchreitenden Erweiterungen der Anthropologie nach oben hin erklären z. B. gegen eine ausführlichere Behandlung der Chriſtologie, wiewohl auch für dieſe die Anknüpfungspunkte nicht fehlen dürften. Wir kommen hiemit auf einen andern wichtigen Theil unſrer Wiſſenſchaft zu ſprechen. Es kann nämlich, wenn es ſich um eine vollſtändige Darlegung der Idee des Menſchen handelt,

nicht genügen, daß er als Schluß- und Höhepunkt der Schöpfung, als Mikrokosmus, aufgefaßt wird. Dieß iſt nur die eine und geringere Seite ſeines Weſens. Die andere und wichtigere iſt: ſeine Gottebenbildlichkeit. Hierin liegt mehr als nur das Merkmal der Geiſtigkeit im Allgemeinen. Die Natur iſt ja keineswegs geiſtlos, vielmehr in ihren verſchiedenen Reihen eine fortſchreitende Offenbarung des Geiſtes, und der Menſch würde alſo, bliebe man in den Grenzen der ſichtbaren Welt ſtehen, ſeinem geiſtigen Weſen nach immer nur ein innerweltliches Weſen bleiben. Und dieß würde dem individuellen ſowohl als dem allgemeinen Bewußtſein auf's entſchiedenſte zuwider laufen. Kann nun, wie dieß in der Sache ſelber liegt, kein Uebergang vom Weltlichen zum Ueberweltlichen durch einen ſtufenartigen Fortſchritt des Gedankens vermittelt werden, ſo muß unſre Wiſſenſchaft, ſobald die Idee des Mikrokosmus entwickelt iſt, ihren bisherigen Gang abbrechen, und auf die andere Seite ſich ſtellen, um von der entgegengeſetzten Richtung her ihren zuletzt gewonnenen Ergebniſſen wieder nahe zu kommen. Mit andern Worten: ſie muß den kosmologiſchen Gedankengang mit dem theologiſchen vertauſchen. Sie wird alſo die Idee der abſoluten Perſönlichkeit oder des unendlichen, ſich ſelbſt und die Welt ſchlechthin beherrſchenden Geiſtes an den Anfang ihrer weiteren Entwicklung ſtellen. Von hier aus wird ſich dann ergeben, wie dieſelbe Weſenheit in dem Menſchen ſich verwirklicht habe, ſofern es zu ſeiner urſprünglichen Idee gehört, freier Geiſt zu ſein, d. h. ein ſolcher Geiſt, der vermöge ſeiner lebendigen Einheit mit der abſoluten Perſönlichkeit zu dem Leibe, ſeinem Organe, und durch denſelben zu dem geſammten leiblichen Sein, weſentlich beſtimmend, bildend und beziehungsweiſe ſchöpferiſch ſich verhält. Und damit wäre nicht nur die Idee der Gottebenbildlichkeit dargeſtellt, ſondern auch der Schlußſtein des ganzen Gebäudes in der Idee der Perſönlichkeit gefunden. Erſt wenn ſolchergeſtalt die Anthropologie um die Idee des Mikrokosmus auf der einen und der Gottebenbildlichkeit auf der andern Seite, wie um die beiden Brennpunkte einer Ellipſe, ſich bewegt: wird

man ſagen können, daß ſie ihre Aufgabe nach Höhe und Tiefe vollkommen erfaßt und erfüllt habe.

Alles bisher Aufgeführte gibt nun zwar ein umfaſſendes und in gewiſſem Sinne vollſtändiges Bild der Anthropologie. Dennoch iſt dieß nur die eine Hälfte unſrer Aufgabe. Wir haben gleichſam nur die im Lichte ſtehende Halbkugel überſchaut, die von der Sonne abgewendete noch gar nicht beachtet. Und doch wüßten wir nicht, warum dieſe weniger Berückſichtigung verdiente, als die vorige. Es wurde oben erklärt, was wir darunter verſtehen, nämlich das Gebiet der Sünde, des Irrthums, des verkehrten Geſchmacks, der Seelenſtörung, der eigentlichen leiblichen Krankheit und aller verwandten Erſcheinungen. Wir kommen alſo zu unſerem anfänglichen Unternehmen zurück und fragen: ob dieſer Stoff in die Anthropologie gehöre oder nicht? Die Anthropologie, ſagen wir, hat es mit der Idee des Menſchen zu thun. Dieß kann entweder ſo geſchehen, daß die Idee aus der Erſcheinung entwickelt oder umgekehrt ſo, daß die Idee zuerſt an ſich dargeſtellt und dann bis zu ihrer concreten Erſcheinungsform herab verfolgt werde. Im letzteren Falle nun wird man die Wahrnehmung machen, daß eine Menge der concreten Lebenserſcheinungen nicht nur hinter der Idee zurückbleiben, ſie unvollkommen oder einſeitig darſtellen, ſondern, was uns hier die Hauptſache iſt, der Idee widerſprechen, ihre weſentlichen Beſtimmungen aufheben. Um ſogleich ein Beiſpiel aus einem Gebiete anzuführen, wo wir vorläufig noch am meiſten Zugeſtändniſſe erwarten können —: die ſpeculative Entwickelung der Idee des Geiſtes enthält als ein weſentliches Moment das Selbſtbewußtſein. In welchem Verhältniſſe ſtehen nun mit dieſer Idee des Geiſtes alle die Fälle, wo nicht nur das Selbſtbewußtſein vorübergehend zurückgetreten iſt, wie beim Schlafe, ſondern das Ich = Ich ſogar in ein Ich = Du ſich verwandelt hat? In der Idee ſelbſt, in ihrer immanenten Bewegung, kann doch ein ſolcher das innerſte Weſen derſelben aufhebender Widerſpruch nicht liegen; denn die Idee ſoll ja die letzte Aufhebung aller Widerſprüche ſein. Dergleichen Erſcheinungen aber als ganz außerhalb der Idee liegend zu behandeln,

ſie etwa durch die auf Hegel'ſcher Seite beliebte Kategorie des Zufälligen wegzuſchaffen, iſt weiter nichts, als ein asylum ignorantiae, und überdieß durch den Augenſchein widerlegt, da jene Verkehrung des Selbſtbewußtſeins, Wahnſinn, theils während des ſcheinbar normalen Zuſtandes nachweisbar vorbereitet wurde, theils eben ſo wieder in den letzteren zurückkehren und auf denſelben geſtaltenden Einfluß haben kann. — Daſſelbe begegnet uns dann, wenn wir den empiriſchen Weg einſchlagen. In dieſem Falle geht man mit einem allgemeinen vorläufigen Begriffe von dem, was zur Anthropologie gehöre, an die Maſſe der concreten Gegenſtände, ſammelt, was mit dieſem Begriffe in nothwendiger Beziehung zu ſtehen ſcheint, ſucht auf dem Wege dialektiſcher Erörterung die weſentlichen Beſtimmungen herauszufinden, und verknüpft ſie zur organiſchen Einheit im lebendigen Begriffe, oder der Idee. Nun verſteht ſich doch von ſelbſt, daß diejenigen Thatſachen, welche wir mit dem Namen Krankheit zuſammenfaſſen, nicht von vornherein ausgeſchloſſen werden dürfen, ohne daß hiezu eine Nöthigung in dem Begriffe des Menſchen ſelbſt aufgezeigt werden kann. Sonſt müßte ja auch der Tod, der in der weſentlichſten Beziehung zur Krankheit ſteht, auſſerhalb der Anthropologie fallen, während ſich doch nichts denken läßt, das mit dem Sein des Menſchen nothwendiger verbunden wäre, als eben das Sterben. — Man fühlt dieſe Lücken der Wiſſenſchaft nicht ſo leicht, weil es in der Regel ſcheint, als ob jene die Idee des Menſchen aufhebenden Erſcheinungen nur ſo erratiſch und fragmentariſch auftauchten, um eine Weile über die Oberfläche hinzuſtreichen, und dann wieder ſpurlos, wie ſie gekommen waren, zu verſchwinden. Allein wo das unbewaffnete Auge des Geiſtes nur einzelne dunkle Punkte entdeckt, da öffnet ſich unter dem Sonnenmikroscope der Wiſſenſchaft, zumal erhellt von dem Lichte religiöſer Erkenntniß, eine ganze Welt feindſeliger Geſtalten und Kräfte. Hinſichtlich der Sünde brauchen wir das nicht erſt weiter ausführen. Es iſt eine ganz alltägliche Wahrheit, daß dasjenige ſittliche Böſe, das als That oder Wort in die Sinnenwelt heraustritt, der Maſſe nach, ſowohl im Individuum, als in der gan-

zen Menſchheit, nur einen geringen Theil des geſammten Sündenlebens ausmacht, und daß ſogar die in ſich wahrhaft ſittlichen Lebensregungen des Wiedergeborenen insgeheim, mehr oder weniger die Spuren der Berührung mit der Sünde an ſich tragen. — Von der Krankheit pflegt man etwas Aehnliches nicht anzunehmen. Indeſſen möge nur Jeder aus dem Kreiſe ſeiner Erfahrung die Fälle zuſammenzählen, wo ein Menſch ſich einer nie geſtörten Geſundheit rühmen kann: wie gering wird die Summe ausfallen! Es iſt gewiß, daß die ſcheinbar geſunden Menſchen bei weitem dem größten Theile nach, wo nicht alle, irgend ein verborgenes, d. h. nicht durch Schwächung der geſammten Körperkraft ſichtbar werdendes Leiden mit ſich herumtragen, das, wenn auch an ſich gering, doch als principielle Störung des normalen Lebenszuſtandes gelten muß. Ganz zu ſchweigen von der unüberſehbaren Reihe derjenigen Krankheiten, die wirklich zum Ausbruche kommen, die Geſundheit des Individuums, der Familie, des Volks, ja der ganzen Menſchheit vorübergehend oder bleibend zerſtören (wir erinnern, was das letzte betrifft, hauptſächlich an die Syphilis), wo ſie in mehrfacher Geſtalt auftreten, gewöhnlich in leicht erkennbarem urſächlichem Zuſammenhange miteinander ſtehen, und in allen einzelnen Fällen das Vorhandenſein eines Krankheitsheerdes auch da zur Gewißheit machen, wo man die ſicherſte Geſundheit zu ſehen glaubte. Unter anderem verdienen die Seelenſtörungen hier noch in Betracht gezogen zu werden. Nirgends mehr als hier, verbirgt ſich dem gemeinen Bewußtſein die Verzweigung und Veräſtelung des Kranheitsprincips im Einzelnen und in der Menſchheit überhaupt. Wer aber pſychiatriſche Beobachtungen auch nur primis labris gekoſtet hat, der weiß, daß weder irgend eine leibliche oder geiſtige Beſchaffenheit, noch irgend ein Lebensalter, oder ſonſt ein Verhältniß, die Möglichkeit der Seelenſtörung unbedingt ausſchließt. Und dieſe Möglichkeit wird bei fortgeſetzter Beobachtung zu einem Anfange der Wirklichkeit. Denn wenn in den Irrenhäuſern Formen von Seelenkrankheit vorkommen, die erſt nach langwieriger, angeſtrengter Beobachtung als ſolche erkannt werden: ſo bringt wiederum das tägliche, zumal das ge-

richtliche Leben eine Menge von Fällen, wo die ſittliche Zurechnungsfähigkeit durch eine zu Tage kommende Spur von Gemüths- oder Geiſteskrankheit in Frage geſtellt wird. Und von dieſer Wahrnehmung aus dürfte es nicht mehr ſchwierig ſein, die zerſtreuten, in der Regel ſchnell vorübergehenden Seelenſtörungen, welche in dem geſundeſten Leben vorkommen, z. B. die leichten Anfälle von Trübſinn, gelinde Regungen von Tobſucht, leiſe Anſätze, ſogar zur Verrücktheit und zu Blödſinne *), bei ſich und anderen herauszufinden, und die Verkettung der gleichartigen Erſcheinungen unter einander, ſowie ihren Einfluß auf die geſunderen Bewegungen des innern Lebens wahrzunehmen. In ähnlichem Sinne hat ſich auch Steffens II. S. 180 ausgeſprochen. Nachdem er zuvor von der Herrſchaft des Zerſtörungsprincips in dem Verhältniſſe der organiſchen Weſen zu einander geſprochen, fährt er fort: „Aber tiefer, auch da, wo wir es nicht ahnen, ruht der verborgene Feind. In die ſtumme Thätigkeit der Organe hat ſich die Selbſtſucht hineingewühlt, hat den feindſeligen Widerſtand der Elemente erzeugt, die drohend uns gegenüberſtehen. Daher erſcheint uns das Urbild der Geſundheit, die Idee der Organiſation, wie ſie die Phyſiologie darzuſtellen ſtrebt, nie. Selbſt in dem ſcheinbar geſundeſten Leibe ſchlummert nothwendig die Krankheit; denn ſonſt könnte ſie ſich nie aus ihm erzeugen; ja alle irdiſche Geſundheit iſt ein Wechſel zwiſchen Geſundheit und Krankheit, ein ewiges Abſterben und Wiedererzeugen, nicht nach der ſtillen Ordnung der friedlichen Natur, ſondern ſo, daß in dieſem Wechſel nicht nur e i n e Krankheit, ſondern alle mögliche ruhen. Die erſcheinende Geſundheit iſt daher immer nur eine ſchwankende

---

*) Man denke nur an die mit leiblichen Krankheiten und Entwicklungsperioden ſo vielfach zuſammenhängenden Seelenſtörungen und vergeſſe nicht, daß unzähligemale jene verkehrten Gemüthsrichtungen, wie der Argwohn, die Menſchenſcheu, oder auch Zankſucht u. dgl. eine urſprüngliche oder erſt entſtandene phyſiſche Quelle haben, und inſofern offenbare Seelenkrankheiten ſind, wenn ſie gleich in der Regel nicht von dieſer Seite gewürdigt werden.

Heilung, eine fortdauernd erneuerte Wiederherſtellung, nicht eine unvermittelte, abſolute, die niemals erſcheinen kann.“ Es iſt in der That zu verwundern, daß auf dieſe Thatſache, die ſo gewaltig vor dem Auge des Anthropologen daſteht, bis jetzt noch ſo wenig Gewicht gelegt worden iſt. Am meiſten hat man noch die Seelenſtörungen beachtet. Warum gerade dieſe, iſt begreiflich. Es liegt in ihnen die urſprüngliche Einheit von Natur und Geiſt, dieſer Stein der Weiſen, am meiſten zu Tage, und die ſeltſamen Bewegungen des unter die Macht der Leiblichkeit gefangenen Geiſtes, haben von jeher unter die Dinge gehört, welche für Jedermann „intereſſant“ waren; was daher als ordentlicher Beſtandtheil des gemeinen anthropologiſchen Denkens ſchon vorhanden war, das fand natürlich auch zuerſt den Weg in die Wiſſenſchaft.

Steht es nun ſo, wie wir gezeigt haben, daß Krankheit und Sünde mit dem geſunden leiblichen und geiſtigen Leben auf allen Seiten und auf's genaueſte zuſammenhängen, ja, daß des Abnormen genau betrachtet, weitmehr iſt, als des Normalen: ſo iſt unbeſtreitbar, daß, ſchon die Anthropologie für ſich genommen, Alles, was der Idee des Menſchen widerſpricht, innerhalb der Wiſſenſchaft in einem der Wirklichkeit entſprechenden Maaße berückſichtigt, begrifflich untergebracht und abgeleitet werden muß.

Es liegt aber eine ſolche Forderung auch in dem Zuſammenhange der Wiſſenſchaften untereinander. Die Anthropologie bildet den Uebergang von den Naturwiſſenſchaften zu den Wiſſenſchaften des Geiſtes. Wird nun die Pathologie von der Anthropologie ausgeſchloſſen, ſo gehen die Reſultate der bedeutendſten mediciniſchen Wiſſenſchaft bei dem Eintritte in die Anthropologie geradezu verloren. Geht man aber aus unſrer Wiſſenſchaft hinüber in die Theologie, zunächſt die Dogmatik, ſo ſtößt man da auf ein der vorigen ganz neues und fremdes Element. Denn alle wahrhaft chriſtliche Theologie hat ja zu ihrer Grundvorausſetzung die Anerkennung der Sünde als einer unumſtößlichen Thatſache des ſittlichen Bewußtſeins. Abgeſehen von dieſer Thatſache wäre die chriſtliche Theologie durchaus überflüſſig und durch die Philoſophiſche hinreichend erſetzt. Soll nun zwiſchen der Theo-

logie und Anthropologie eine innere Verbindung hergeſtellt werden, ſo kann dieß offenbar nur dann geſchehen, wenn das Reſultat der letztern mit den Vorausſetzungen der erſtern weſentlich gleichartig iſt, und der Schluß der einen Wiſſenſchaft ſogleich in den Anfang der andern umgeſetzt werden kann. Allein gerade das Gegentheil findet ſtatt. Die Anthropologie ſchließt in ihrer höchſten Sphäre mit einem Begriffe vom Menſchen, im Widerſpruche mit ſeiner factiſchen Wirklichkeit, aus dem nichts weniger als eine Erlöſungsbedürftigkeit hervorgeht. Das Weſen des Menſchen, heißt es etwa, liegt darin, daß er Geiſt iſt. Als ſolcher beſitzt er vernünftiges Denken und freien Willen, um ſeine Gedanken und Entſchlüſſe auf abſolute Weiſe zu beſtimmen, den abſoluten Inhalt, der in ihm an ſich geſetzt iſt, auch für ſich zu ſetzen und ſo an und für ſich Geiſt zu ſein. Daß der objective Thatbeſtand, den die Philoſophie, vor allem die Hegel'ſche, begreifen will — der gerade entgegengeſetzte, daß der Wille des empiriſchen Menſchen an ſich unfrei, der Gedanke an ſich unvernünftig ſei, und demnach das Subject, ſelbſt mit Hilfe der Philoſophie, nur in dieſer Richtung zum Anundfürſichſein gelangen könne: das klingt in der Anthropologie faſt noch wie ein Mährchen. Wie aber die Baſis der Dogmatik, ſo iſt auch die der chriſtlichen Ethik, und der ſämmtlichen aus ihnen entſpringenden Wiſſenſchaften hiedurch vollſtändig zerſtört. Iſt es doch in Jedermanns Angedenken, wie die Hegel'ſche Verflüchtigung des poſitiven Charakters der Sünde in eine bloße Negation, die Aushöhlung aller chriſtlichen Wiſſenſchaft nach ſich zog. Und wie ſollte die Theologie vor ähnlichen Fällen geſchützt ſein, wenn ihre Grundſätze nicht ſchon innerhalb der Philoſophie bekannt und anerkannt ſind? Andrerſeits weiß man auch, wie das lebendiger gewordene Bewußtſein der Sünde für die Hegel'ſche Philoſophie zur Klippe geworden iſt, an welcher dieſelbe für immer zerſchellen mußte, während zur ſelben Zeit die chriſtliche Theologie einen neuen Aufſchwung nahm. — Handelt es ſich alſo um einen organiſchen Zuſammenhang der Anthropologie mit den niederen ſowohl als mit den höheren Disciplinen, ſo muß ſie die Ergebniſſe jener unverſtümmelt in ſich aufnehmen und die Voraus-

ſetzungen dieſer ſchon ihrem Hauptinhalte nach in ſich ſchließen. Um es concret auszudrücken: wir verlangen von ihr, daß ſie den Menſchen darſtelle, nicht bloß im normalen Verhältniß zu ſeiner Idee, als leiblich und ſeeliſch geſunden, als geiſtig vernünftigen und freien, ſondern auch in ſeinem abnormen Zuſtande, als leiblich und geiſtig (ſeeliſch) Kranken, und namentlich als unvernünftigen und geiſtig unfreien d. h. als Sünder; wir wollen das menſchliche Leben nicht bloß, wiefern es ſeiner Idee entſpricht, ſondern auch wiefern es derſelben widerſpricht, in ſeinem Principe, ſeinen Geſetzen und ſeinen Erſcheinungsformen ſehen und begreifen. Es kann nicht fehlen, daß durch eine ſolche Darſtellung des Begriffs des Böſen auch die Idee der Perſönlichkeit an Weite und Tiefe gewinnt. Denn Perſönlichkeit iſt doch, wie oben geſagt, die lebendige Einheit des geiſtigen und leiblichen Lebens und dieß bringt ſchon vermöge des Begriffs der beiden Factoren mit ſich, daß der Geiſt, näher der Wille, über den Leib und durch denſelben über die Natur herrſche, nirgends und auf keinerlei Weiſe beherrſcht werde. Die Möglichkeit dieſer Herrſchaft aber liegt für den Geiſt in dem realen, durch die Schöpfung geſetzten Lebenszuſammenhang mit dem Geiſte Gottes. Hingegen iſt die Sünde und Krankheit nichts anderes, als die radikale Verkehrung dieſes Verhältniſſes. Denn das iſt hier ein Herrſchen der äußeren Natur und des Leibes insbeſondre über den Geiſt, ein Zuſtand, der ſeinen Grund nur in einer urſprünglichen Zerreiſſung jenes Lebenszuſammenhanges mit Gott haben kann. Je tiefer daher Sünde und Krankheit aufgefaßt werden, deſto tiefer auch die Idee der Perſönlichkeit. Noch möchte, bevor wir dieſe Erörterung ſchließen, ein Bedenken wegzuräumen ſein, das durch unſre Forderung da oder dort entſtehen konnte: ob nicht bei einer ſolchen Methode die Philoſophie zu ſehr in den Dienſt der Theologie trete, oder am Ende ganz in derſelben aufgehe? Für's erſte nun ſcheint uns eine gewiſſe Abhängigkeit der Philoſophie von der Theologie ganz unumgänglich. Denn keine Wiſſenſchaft kann zu einer andern bloß in bedingendem Verhältniſſe ſtehen, ſondern ſie wird auch wiederum bedingt, und das richtige Ver-

hältniß beſteht in dem Gleichgewichte der Freiheit und der Abhängigkeit. So weit daher die Philoſophie an ſich ſchon innerhalb der chriſtlichen Weltanſchauung ſich bewegt, und die wahrhaft freie, nicht die ſogenannte freie Vernunft zu ihrer Quelle hat: ſo wird ja ihr Princip nicht verändert. Fürchtet man aber etwas von den neueinwandernden theologiſchen Begriffen, wie Sünde, Gnade, Bekehrung und dergleichen: ſo nehmen dieſe nur eine untergeordnete Stellung im Ganzen ein, und die Anthropologie wird um ihretwillen ſowenig zur Dogmatik, als ſie durch eine kurze, am paſſenden Orte angebrachte Ueberſicht über die Farbenunterſchiede zur Optik und Farbenlehre wird. Und wenn im Uebrigen die beiden Wiſſenſchaften etwas mehr Gemeinſames erhalten, als zuvor, ſo dürfte dieß beiden, und der Philoſophie insbeſondere nur förderlich ſein.

Haben wir uns einſtweilen die Nothwendigkeit der aufgeſtellten Forderung aus allgemeinen Begriffen deutlich gemacht: ſo muß esuns von großem Werthe ſein, zu hören, was die Geſchichte des Lebens und der Wiſſenſchaft zu derſelben ſagt. Von einer in's Einzelne gehenden Unterſuchung kann freilich keine Rede ſein. Nicht nur, weil uns der Raum dazu nicht vergönnt iſt, ſondern auch, weil die Philoſophie und Theologie nicht leicht ſo weit herunter, die Pathologie aber ſelten ſo weit hinaufgeſtiegen iſt, daß aus der Vereinigung beider ſpeculative Sätze über das Verhältniß von Sünde und Krankheit entſpringen konnten. Wir werden uns mit allgemeinen Umriſſen begnügen; im übrigen auf die Krankheitslehre mehr als auf die von der Sünde achten, da dieſe nicht, wohl aber jene erſt ſpeculativ zu werden anfängt *). In der vorchriſtlichen Zeit gebührt zuerſt der Mythologie und dem Cultus der älteren heidniſchen Völker eine Bemerkung. Wenn näm-

---

*) Wir halten uns in dieſem geſchichtlichen Abriß vornehmlich an Sprengel, Geſch. der Medicin, 5 Bände 18⁰⁰/₀₃. Sachkundige werden dem Verfaſſer Nachſicht widerfahren laſſen, da es ihm mehr um die Art und Weiſe der Geſchichtsanſchauung, als um eine eigentliche Geſchichtsdarſtellung zu thun war.

lich das geiſtige Leben derſelben irgend Anklänge einer tiefern Erkenntniß Gottes und des Menſchen enthielt: ſo konnten dieſe offenbar da nicht fehlen, wo es ſich um die Grundvorausſetzung aller jener Erkenntniß handelte. Zwar ſcheinen die älteſten geſchichtlichen Völker ſehr wenige Krankheiten gekannt zu haben, — eine natürliche Folge ihrer einfacheren Lebensweiſe. Aber deſto beſtimmter macht ſich in dem, was vorhanden war, die religiöſe Betrachtung und Behandlung geltend. Wir heben unter den übrigen Aegypten aus, wegen ſeines engen Zuſammenhangs mit der griechiſchen und iſraelitiſchen Geſchichte. Hier iſt nun, wie bekannt, der bedeutendſte mythiſche Name älterer Zeit die Göttin Iſis, die zwar eine Menge Krankheiten durch ihren Zorn über die Menſchen verhängte, aber auch wieder die Erfinderin der Arzneimittel war, und in deren Tempel man die Kranken niederlegte, damit ſie durch die myſteriöſen Künſte der Prieſter geheilt wurden. Sünde und Krankheit ſind hier noch unmittelbar beieinander. Jene, die Verletzung der Gottheit und damit des Verhältniſſes des Menſchen zur Gottheit, iſt die Urſache von dieſer, und beide unter ſich vermittelt durch eine und dieſelbe göttliche Individualität. Schon bei dieſem Volke jedoch kann man beobachten, wie die Medicin allmählig aus der nebelhaften Höhe der Götterwelt ſich herabſenkt und in die lichteren Kreiſe der erwachenden Wiſſenſchaft eintritt. Einen Anfang dazu enthält z. B. die Erzählung von Horus, dem Sohne der Iſis, der von ſeiner Mutter die Arzneikunſt erlernte und zugleich der letzte der ägyptiſchen Götterkönige iſt. Eine beſtimmtere Fortſetzung dieſes Proceſſes erkennt man ſodann in der Mythe von Taaut, dem ägyptiſchen Hermes, der zuerſt ſeine Beobachtungen auf Säulen grub: und daran reiht ſich die von Herodot (II, 48) gegebene Nachricht, daß jede Krankheit ihren beſonderen Arzt gehabt habe. Man ſieht, daß eine phyſiologiſche Erkenntniß des innern Krankheitsprincips noch ſehr in der Ferne lag, während die religiöſe Ableitung der Krankheit von Anfang an feſtgehalten wurde. Dabei iſt aber nicht zu überſehen, daß gerade in dieſer ſcharfen Sonderung der einzelnen Krankheiten das Beſtreben rege ward, die

Digitized by Google

Sache natürlich aufzufaſſen. Denn bei der Meinung, daß die Krankheit durch den Zorn der Götter entſtehe und durch ihre Ausſöhnung vergehe, war eine ſolche Unterſcheidung ganz überflüſſig. Somit haben wir ſchon in der ägyptiſchen Medicin die zwei Momente, die fortan überall als die Brennpuncte der pathologiſchen Anſchauung ſich kund geben werden, das empiriſche nämlich und das ſpeculative, oder von andrer Seite gefaßt: das religiöſe und das natürliche.

In Vergleich mit Aegypten zeichnet ſich Griechenland aus durch das Uebergewicht, das hier die wiſſenſchaftliche Betrachtung erhielt. Die Hauptperſon im Mythus iſt hier Apollo, der ſchon bei Homer in dieſer Eigenſchaft auftritt und von welchem die Kenntniſſe der Asklepiaden abgeleitet werden. Von beſondrer Wichtigkeit aber iſt bei ihm die Stellung der Heilkunſt zwiſchen der Mantik und Muſik, welche letztere ſchon in den Sagen von Orpheus und den Orphikern als eine Art Univerſalheilmittel erſcheint. Während nämlich die Heilkunſt durch die Mantik in Verbindung mit der Religion erhalten wird, ſchiebt ſich in die Muſik ein phyſiſches Heilverfahren zwiſchen das rein leibliche und das religiöſe oder pneumatiſche hinein. Dieſer Zug iſt für Griechenland charakteriſtiſch. Wie dort überhaupt die phyſiſche Weltanſchauung herrſchte, die den Geiſt nicht als den von der Leiblichkeit freien, über ihr ſchwebenden, ſondern als den in die Leiblichkeit ſich herabſenkenden, an ſie gebundenen ergriff und darſtellte: ſo auch in der Medicin. Und dieſe Anſchauung bleibt in der Folgezeit, nur daß zugleich die leibliche Behandlung noch mehr in Aufnahme kam. Zum Beweiſe dient gleich der erſte Name, mit welchem die griechiſche Medicin anfängt, ihre mythiſche Hülle abzulegen. — Aeskulap, der Sohn des Apoll und der theſſaliſchen Königstochter Koronis. Die Krankheiten, die er zu heilen hat, ſind meiſt äußerliche. Gleichwohl bedient er ſich neben den Arzneien und der Diät noch der religiöſen Geſänge — alſo das eigentlich pſychiſche noch mit dem pneumatiſchen verbunden — oder er läßt ein Gedicht vorleſen, ein Schauſpiel beſuchen u. ſ. w. — ganz die Grundſätze, nach welchen auch bei den Tempelkliniken ver-

fahren wurde. Nehmen wir dieß mit dem Umſtande zuſammen, daß etlichemale die Aerzte für vollbrachte Kuren von den Göttern beſtraft wurden: ſo erkennen wir, daß auch hier eine Bewegung jener obengenannten Momente ſtattgefunden hatte und zwar eine doppelte, nämlich eine anziehende und eine abſtoßende. Die Religion hatte die rein natürliche Behandlung aus ſich entlaſſen, und beide waren ſogar miteinander in Widerſpruch gekommen, aber jene hatte auch wiederum die Heilmittel höherer und niederer Ordnung mit ihrem Geiſte durchdrungen, und das natürliche Element hatte ſich abermals und inniger an das religiöſe geknüpft. — Von der Wiſſenſchaft als ſolcher findet ſich erſt ſeit Pythagoras eine Spur, indem er die Geſundheit als Harmonie, als das Sich-gleich-bleiben der körperlichen Conſtitution, und die Krankheit als Störung dieſer Harmonie beſtimmt haben ſoll. Ungefähr in derſelben Richtung äußern ſich Hippokrates und Plato und nach ihnen die dogmatiſche Schule, ſowie Eraſiſtratos und die methodiſche Schule (zu der auch Cornelius Celſus gehörte), nur daß die Krankheitsurſachen, je nach dem naturphiloſophiſchen Standpuncte des Einzelnen bald mechaniſch, bald chemiſch, bald dynamiſch aufgefaßt wurden. Im Uebrigen regt ſich in der griechiſchen Pathologie, der Natur der Sache gemäß, kein Beſtreben, auf den tieferen Urſprung der Krankheit zurückzugehen. Vielleicht, daß auf Seiten der Ethik ein oder der andre Anknüpfungspunct ſich findet. Was zuerſt die Platoniſche Philoſophie anlangt, ſo iſt ihr der eigentliche Begriff des ſittlich Böſen fremd geblieben, denn was hieher zu rechnen wäre, entſpringt in dem Körper, mit welchem die Seelen nach ihrem Falle angethan wurden, und alle Widerſprüche mit der Idee der Tugend, namentlich der *δικαιοσύνη* als der Geſammttugend — geben ſich im Grunde nur als phyſiſche Uebel, welche durch die Reinigung der philoſophiſchen Erkenntniß überwunden werden können und müſſen. Daher auch der bezeichnende Satz: daß Niemand freiwillig das Böſe wähle. Als Ahnung jedoch liegt der Gedanke eines urſächlichen Zuſammenhangs zwiſchen ſittlichem und ſinnlichem Uebel eben in jener Lehre vom Falle der Seelen. Ebendaraus, daß das Wohnen

der Seele in einem irdiſchen Leibe als eine Gefangenſchaft derſelben angeſehen wird, geht hervor, daß nicht nur in dem Leibe, ſondern auch in der Seele, eben ſofern ſie gefallen iſt, ein weſentlicher Widerſpruch mit der Idee des Guten ſich befindet, der auf einen hinter und über der Erfahrung liegenden Grund zurückgeführt werden muß. Und um dieſer urſprünglichen Einheit willen fließen ihm auch die Begriffe des ſinnlichen und ſittlichen Uebels ineinander, ſo daß er bei der einzelnen Seele die ſinnliche Begierde, und bei dem Volke als Ganzem den Krieg für eine Krankheit erklärt, ſogar in ſeinem Staate die Lüge als etwas phyſiſch Nothwendiges bezeichnet. Gegenüber von Plato hat Ariſtoteles zwar das freiwillige Geſchehen des Böſen anerkannt, wenn er den Satz aufſtellt, daß es bei uns ſtehe, ob wir tugendhaft oder laſterhaft ſein wollen. Sonſt aber hat ihn auch die intereſſante Frage über das Gewicht phyſiſcher Bedingungen bei unſittlichen Handlungen nicht über ſeine empiriſche Sphäre hinausgetrieben. Wenn endlich die ſtoiſche Philoſophie ſich viel mit dem Gedanken zu ſchaffen machte, daß Schmerz und Tod kein Uebel ſeien, und dieſer Gedanke auch in der römiſchen Welt zu großer Bedeutung erhoben wurde: ſo erkennt man darinn wohl ein Bedürfniß, den im Menſchen liegenden Widerſpruch ſeines leiblichen Seins mit dem ſittlichen aufzulöſen; aber man wollte dieſe Thatſache doch nur mit dem endlichen Ziel des Lebens in Uebereinſtimmung bringen, nicht ſie aus ihrer höchſten Quelle ableiten. Nach allem dieſem war alſo die ältere ſittlich-religiöſe Anſicht von der Krankheit und dem was damit zuſammenhängt nicht verlorengegangen, ſondern nur zurückgetreten, durchſichtiger, doch auch ärmer geworden, und es bedurfte, um die religiöſe und die naturwiſſenſchaftliche Richtung wieder in lebendige Beziehung zu bringen, jedenfalls einer Aenderung der geſammten Weltanſchauung, wie ſie nur durch das Chriſtenthum bewirkt werden konnte.

Dieſer Umſchwung iſt nun hier wie in andern Dingen durch das Alte Teſtament unmittelbar eingeleitet. Was nämlich das iſraelitiſche Volk über alle anderen der vorchriſtlichen Zeit emporhebt, das iſt die klare und bewußte Zurückführung der Krankheit

und des Todes auf das ſittlich Böſe, im Vergleich mit dem früheren bezeichnet — die entſchieden pneumatiſche Betrachtung unſres Gegenſtandes. Halten wir uns vorerſt an das Verbot Gen. 2, 17, ſo beruhen die Worte: welches Tages du davon iſſeſt, wirſt du des Todes ſterben — offenbar auf der Vorausſetzung, daß der Tod an ſich dem Weſen des Menſchen fremd und widerſprechend ſei. Gehen wir ſodann mit dieſem Gedanken zurück auf die Schöpfungsgeſchichte, ſo ergibt ſich aus den beiden Factoren der menſchlichen Perſönlichkeit, der irdiſchen Natur des Leibes und der göttlichen des Geiſtes nothwendig daſſelbe Facit: die Unmöglichkeit einer Herrſchaft des Leibes über den Geiſt, alſo auch einer Trennung der beiden voneinander, die nicht durch die freie Selbſtbeſtimmung des Geiſtes geſetzt wäre. Zumal der Idee der Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen. I., 26—28. c. 2, 7:) läuft ſchon die harte, ſaure Arbeit, und die ſchmerzhafte Geburt (ſie iſt dieß bekanntlich für den Embryo nicht minder, als für die Mutter ſelbſt) ſchnurſtracks zuwider, da in der letzteren die acute, in jener mehr die chroniſche Aufreibung der Kräfte bezeichnet und ſo der Keim des Todes ſchon in den Anfang des Lebens geſetzt iſt (Gen. 3 16—19). Man wird ſich vergebens bemühen, in irgend einem altheidniſchen Sagenkreiſe eine ebenſo klare und umfaſſende Anſicht vom Urſprung der Krankheit und des Todes zu finden, und ſchon die rein natürliche Betrachtung würde zu dem Geſtändniſſe nöthigen, daß die iſraelitiſche Tradition auch hierin alle anderen mit einem Rieſenſchritte überholt habe. Durch einen ſolchen Ausgangspunct aber werden auch diejenigen pathologiſchen Elemente, welche ſonſt mit heidniſcher Anſchauung verwandt ſind, in ihrer Bedeutung weſentlich verändert. So beſonders, wenn die Krankheiten als Strafe von Seiten der erzürnten Gottheit dargeſtellt (z. B. Deut. 28, 18 ff. 27 ff. 35—61. Num. 12. 16, 41 ff., doch nicht durchaus z. B. Lev. 13, 1 ff. und ſonſt) und Gebet nebſt Opfer zur Heilung angeordnet werden. Was insbeſondre die Heilung betrifft, ſo war dieſe hier ebenfalls Sache der Prieſter, beziehungsweiſe der Leviten überhaupt. Mit dem Sinken des Prieſterſtandes aber

und dem gleichzeitigen Aufſchwung des prophetiſchen Amtes geht die Macht, im Namen Jehovahs Krankheiten herbeizuführen und zu heilen, auf die Propheten über, und es beginnt damit die bei den Vorigen bemerkte Scheidung der Gegenſätze. Die naturwiſſenſchaftlichen Kenntniſſe machen ſchon 1 Kön. 4. einen Theil von dem Lobe aus, das dem Könige Salomo geſpendet wird und in ſpäterer Zeit trug eine Sammlung mediciniſcher Regeln ſeinen Namen, die Folge davon aber iſt es, daß 2 Chron. 16, 12 von König Aſſa berichtet wird, er habe in ſeiner Krankheit nicht den Herrn, ſondern die Aerzte geſucht. Uebrigens bedienten ſich die Propheten ſelbſt auch natürlicher Mittel 2 Kön. 5, 10. 14. und 20, 7. und es handelte ſich alſo keineswegs um die Verdrängung, ſondern nur um die Unterordnung des Natürlichen unter das Religiöſe.

Dieſe Unterordnung wird nun für den zweiten Abſchnitt der Geſchichte durch die Lehre des Neuen Teſtaments unbedingt vollzogen. Es iſt freilich eine gerechte Würdigung der Pathologie und Therapie des chriſtlichen Alterthums da nicht zu hoffen, wo man die Geſchichte Chriſti und der Apoſtel von der der Kirche ſozuſagen ringsherum ablöst. Für die Wiſſenſchaft als ſolche kann es dann gleichgültig ſein, ob man wie Sprengel, in Chriſto und den Apoſteln noch wunderbare Heilkräfte gelten läßt oder nicht. Vorausgeſetzt aber, daß eine Lebenseinheit zwiſchen Chriſto und der Kirche durch die Vermittlung des heiligen Geiſtes ſtattfindet, ſo muß entweder beiden oder keinem von beiden die Gabe ſogenannter wunderbarer Heilung zukommen. — Um nun auf die Krankheitslehre des N. T. ſelber zu kommen, ſo iſt nach Joh. 9, 2. ff. (die Blindenheilung) Chriſtus keineswegs der Meinung, daß die einzelne Krankheit immer von der individuellen Schuld herrühre. Daß er gleichwohl nicht alle urſächliche Verbindung aufheben will, läßt ſich aus der der Heilung vorangehenden Sündenvergebung Marc. 2, 3 ff. ſchließen (vgl. Joh. 5, 14), Luc. 1, 20 aber bei Zacharias, Apoſtelgeſch. 12, 23 bei Herodes c. 13, 11 bei Elymas werden beſtimmte Sünden als Urſache eingetretener Krankheiten genannt. Endlich in den Weiſſagungen

Digitized by Google

Jeſu vom Ende, Matth. 24. ſo wie in der Offenbarung c. 9, 4 ff. 16, 2. 9—11 fallen die Krankheiten beſonders ſchwer in's Gewicht, und die Verknüpfung der ſchweren Krankheiten mit dem Weltende ſcheint auf dem Gedanken zu ruhen, daß das ſinnliche und das ſittliche Böſe vermöge eines inneren Zuſammenhangs zugleich ſteigen oder fallen. Wir brauchen ſomit nicht erſt die neuteſtamentliche Lehre vom Tode, als dem Sold der Sünde, mit dem Begriffe der Krankheit in Berührung zu ſetzen, um zu erkennen, daß das Neue Teſtament dieſe von jener ableitet. — Dem Angegebenen entſpricht die Therapie; der Erlöſer von der Sünde iſt auch Arzt aller Krankheiten, und zwar theils durch ſein bloßes Wort, theils durch einfache Mittel, Handauflegung, Koth und Speichel, Baden, einmal ſogar in einer gewiſſen Stufenfolge des Heilverfahrens (Marc. 8). Von Seiten der Hilfeſuchenden wird nur ein unbedingtes Vertrauen in die Perſönlichkeit Jeſu gefordert, bei dem übrigens nicht an ein bloßes Mittel pſychiſcher Einwirkung gedacht werden darf, da in mehreren Fällen der Glaube nur von dem Vater oder der Mutter des Kranken verlangt wird (Matth. c. 8. c. 9. c. 15.). Dieſe Heilkraft Jeſu geht dann noch zu ſeinen Lebzeiten durch ausdrückliche Verleihung auf die Jünger über, bei welchen das Salben mit Oel viel gebraucht wird, und wohnt den Apoſteln ſpäter weſentlich inne. (Luc. 9. Marc. 6. Ap.Geſch. c. 3. 14. 28.) Sie wird aber durch die Gemeinſchaft des Geiſtes eine Gabe aller Glaubigen überhaupt, daher Jacobus für die Kranken das Gebet der Aelteſten und die Salbung mit Oel empfiehlt (c. 5, 14—26). Dieſe keineswegs phyſiſche, ſondern pneumatiſche, auf das Verhältniß des Menſchen zu dem dreieinigen Gott gegründete Anſicht von Sünde und Krankheit im Neuen Teſtamente genügt, um den Standpunct des chriſtlichen Alterthums überhaupt zu beleuchten, und wir können über das Folgende deſto ſchneller weggehen.

Es waltete im Reiche Gottes daſſelbe Geſetz, das in kleinern Kreiſen und untergeordneten Epochen der Menſchengeſchichte ſich jederzeit geltend gemacht hat: die Kirche hielt zwar feſt an ihrem Princip, aber ſie ſank, was die Kraft und Lebendigkeit

deſſelben betrifft, ſchon in der nachapoſtoliſchen Zeit und noch mehr damals, wo ſie Staatskirche wurde, von der Höhe der apoſtoliſchen Tage herab. Die Pathologie hat dieß ſo gut, als irgend ein Zweig der Wiſſenſchaft fühlen müſſen. Denn während ſich die von Griechenland nach Rom eingewanderte Wiſſenſchaft ſeit Galen faſt immer auf einem und demſelben Puncte dreht, und faſt ein Jahrtauſend hindurch neben der Herrſchaft des Dogmatismus und unter den arabiſchen Commentatoren des Hippokrates und Ariſtoteles keine Speculation aufkommen konnte: erſchienen auf religiöſer Seite nicht bloß die Märtyrer und Heiligen der alten Kirche mit ihren Wunderheilungen, ſondern es bildete ſich auch eine allgemeine religiöſe Therapie, die von heidniſchen Einflüſſen nicht frei blieb, und unter deren Erfolgen die erdichteten auszuſcheiden eine ſehr ſchwierige Aufgabe ſein mußte. Außerdem erſchienen die perſiſchen Theurgen, die theoſophiſch-mediciniſchen Eſſener, und vor allen Apollonius von Tyana und Plotin als Wunderthäter des ſinkenden Heidenthums. Und zwar floß der Aberglaube dieſer letzten Richtungen aus einer dem Neuen Teſtamente äußerlich naheverwandten Quelle: der vereinigten morgenländiſch-abendländiſchen Speculation, wie ſie namentlich in Philo erſcheint. Wie im N. T. durch die Verbindung mit Chriſto, ja durch das bloße Ausſprechen, des Namens Chriſti Teufel ausgetrieben werden: ſo iſt das Wort Gottes, der Mittelpunct der Philoniſchen Speculation, gleichfalls der Arzt aller Krankheiten; es wohnt in den Heiligen und Epopten, und verleiht ihnen die Macht, Krankheiten zu heilen. Mit dieſer Speculation verband ſich dann eine abergläubiſche Verehrung der alten heiligen Bücher, bei der man nicht nur jedem einzelnen Worte, ſondern auch wegen der Verwandtſchaft der Sprachen morgenländiſchen Wörter überhaupt eine Wunderkraft zuſchrieb. Unter den Einflüſſen dieſes Aberglaubens, hauptſächlich der Kabbalah, ſtand die mediciniſche Wiſſenſchaft und Kunſt bereits, als das neue Leben der Menſchheit begann, und obgleich derartige Elemente in der Kirche nicht geradezu begünſtigt wurden, ſo gränzte doch die Speculation der alten Kirchenväter, die ja die heidniſchen

Digitized by Google

Götter für Dämonen und Urheber der Krankheiten und anderer Plagen der Chriſten hielten, zu nahe an jene gnoſtiſchen und kabbaliſtiſchen Irrthümer, als daß man eine rein chriſtliche Würdigung des Weſens der Krankheit in jenen Zeiten erwarten könnte. Auch wurde in der That die natürliche Seite der Krankheit ſo ſehr verkannt, daß man die Anwendung von vegetabiliſchen Heilmitteln für ſündlich und gefährlich erachtete.

Mit den ſpäteren Jahrhunderten ließ nun zwar dieſe Macht des Aberglaubens etwas nach, und in den Klöſtern, überhaupt unter der Geiſtlichkeit, welche das Heilgeſchäft an ſich zog, hielt man ſich doch wenigſtens an einzelne bewährte Aerzte der Griechenzeit. Die geiſtlichen Wunderheilungen aber dauern bis in's 14te Jahrhundert hinein, und daß ſie immer vielfach mit Lug und Trug verſetzt waren, ſchließt man aus dem Geſetze über die Bedingungen, unter welchen ein Arzt kanoniſirt werden ſollte. Unter anderm leiſteten die Kreuzzüge für den Anfang dem Aberglauben nicht wenig Vorſchub, da von jezt an die morgenländiſche Aſtrologie weit allgemeiner als zuvor auf die Medizin angewandt und im 15ten Jahrhundert ſogar der Anfang zu einem ſyſtematiſchen Vortrage dieſer Kunſt gemacht wurde, gegen welches Unternehmen ſelbſt der Widerſpruch des Picus von Mirandola und Gerſon ſich nicht gehörig ſtemmen konnte. Auch die ſcholaſtiſche Philoſophie endlich, die ſeit dem 13ten Jahrhundert ſichtbaren Einfluß auf die Medicin gewonnen, konnte derſelben doch nur die Form ihrer Dialektik geben, aber kein inneres Leben einhauchen. — Indeſſen hatte es doch in dieſem Zeitraume nicht an allen geſunden Beſtrebungen gefehlt. Aus der natürlich-empiriſchen Richtung der Araber gingen die Krankenhäuſer und Apotheken hervor. Unter den Mönchen dagegen waren es die Benediktiner, die, nachdem ſie von Anfang an mit der Medicin ſich viel abgegeben, ſpäter zu dem religiöſen Elemente das Wiſſenſchaftliche fügten, und im Kloſter zu Salerno vom 11ten Jahrhunderte bis nach Friedrichs II. Tode ſich um daſſelbe viel Verdienſt erwarben. — Und von Merkado, dem philoſophiſchen Arzte Philipps II. in Spanien, iſt uns die nach der Thomiſtiſchen Anſicht vom Uebel gebildete

Definition der Krankheit aufbehalten: ſie ſei keine Subſtanz, ſondern ein bloßes minus, eine Beraubung. — So viel mag dazu dienen, ein allgemeines Bild von der Stellung zu geben, welche das Bewußtſein dieſer Jahrhunderte gegenüber von dem Verhältniſſe der Krankheit zur Sünde eingenommen hatte. Konnten wir keine Ausſprüche der Wiſſenſchaft anführen, ſo mußten wir doch auf die Thatſachen aufmerkſam machen, und Thatſachen ſind ja auch Definitionen.

Von der Reformationszeit an beginnt nun mit Paracelſus eine neue Epoche. So trüb und unordentlich die aſtrologiſchen und kabbaliſtiſchen Gedanken dieſes Mannes durch einander wogen, ſo hat er doch eines theils die natürliche Empirie ſtatt des alten Dogmatismus angeregt, und anderntheils zur ſpeculativen Behandlung der Pathologie einen Anſtoß gegeben. Nach ihm kommt für den Arzt alles darauf an, an den Signaturen der irdiſchen Dinge die ihnen gegenwärtigen himmliſchen Intelligenzen oder ſupralunariſchen Bildniſſe zu erkennen. Wer dieſe Erkenntniß hat, der kann, wo keine Einwirkung auf den materiellen Leib möglich iſt, durch himmliſche Mittel (an einem Orte nennt er Beſchwörungen, anderswo verwirft er ſie, und verlangt nur feſten Glauben) auf die Intelligenzen und ſo auf den Leib wirken. So auch in den Krankheiten. Denn dieſe entſtehen in Folge der Infection der Luft durch die Geſtirne, welche das ens astrorum, eines der 5 Krankheitsurſachen (ens veneni naturale, spirituale, reale) erzeugt. Die Möglichkeit aber, auf die Intelligenzen zu wirken, liegt in der Vereinigung mit dem Limbus (Adam Kadmon, Chriſtus), aus welchem alle Geiſter, ſo wie alle Kräfte und Wiſſenſchaften herfließen. Die Verwandtſchaft dieſer Phantaſieen mit einer wahrhaft chriſtlichen Anſchauung iſt nicht zu verkennen, und ihr Hervortreten, weil in der Reformationszeit, doppelt wichtig. Die Medicin hat ſich auch um ſo mehr an Paracelſus angeſchloſſen, da ſeine Chemie, deren Hauptbeförderer er wurde, die Geiſter der entgegengeſetzten Richtung zugleich anzog, ſo daß die Roſenkreuzer, Bapt. von Helmons, Sylvius ſeinen Myſticismus, die chemiſchen Schulen hingegen ſeine Empirie weiter fortpflanzten. —

Die hier noch unvermittelt gegenüberſtehenden Momente ſucht dann Stahl um 1700 in einem pſychiſchen Principe zu verknüpfen, indem er dem Körper als ſolchem die Bewegungskraft abſpricht, alle Bewegung aus einer immateriellen Subſtanz herleitet, und die Behauptung aufſtellt, das Subject der Krankheit ſei in einer geſtörten und unordentlichen Idee von der Regierung der thieriſchen Oekonomie zu ſuchen, — eine Beſtimmung, die mehr in die Tiefe der Sache eindringt, als manche frühere und ſpätere. In ähnlicher Weiſe erklären ſich Stahls Nachfolger (z. B. Nicholls), nur daß ſie die Seele zum Theil in ganz myſtiſcher Weiſe als ein eigentlich handelndes Subject darſtellen; und daſſelbe hat Sauvages im Sinne, wenn er in der thieriſchen Natur ordentliche und außerordentliche Kräfte annimmt und behauptet, jene würden zur Erhaltung des Lebens im geſunden, dieſe zur Abwendung des Todes im kranken Zuſtande gebraucht. Es ſcheint übrigens, daß man in einer Zeit, wo Baco v. Verulam, Locke, Hume und dieſer durch ſeinen Skepticismus, jene durch ihren Empirismus der Speculation den Rang abliefen, wenig Bedürfniß fühlte, auf dem betretenen Wege weiter fortzugehen. Dagegen hatte Sydenham, ein Hauptvertreter der empiriſchen Richtung, den erſten Anſtoß gegeben zu einer ſyſtematiſchen Anordnung der Krankheiten, die man bisher in der Regel nach den Körpertheilen zuſammengeſtellt hatte. Den erſten Verſuch darin machte der obengenannte Sauvages, indem er die Krankheiten in 1) örtliche und Formfehler, 2) allgemeine krankhafte Zuſtände, im weiteren freilich allzuäußerlich nach Ländern, klimatiſchen Bedingungen u. ſ. w. eintheilte. Einen abermaligen bedeutenden Aufſchwung aber nahm die dynamiſche Naturbetrachtung durch Brown's Erregungstheorie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Nach ihm beſteht das Leben weſentlich in der Erregbarkeit d. h. in der Fähigkeit des Organismus, durch äußere Reize zur Rückwirkung beſtimmt zu werden. Da nun das wirkliche Erregtſein auf ein beſtimmtes Maaß beſchränkt ſein muß, ſo gibt ſich von ſelbſt die Abweichung des Lebens über oder unter dieſes Maaß, und daraus, zuſammengenommen mit dem Gegenſatze des örtlichen und allgemeinen,

die Ableitung der einzelnen Krankheiten. — Von hier aus hat endlich die philoſophiſche Medicin, das Mangelhafte einer ſolchen mehr quantitativen als qualitativen Anſchauung erkennend, den letzten Schritt gethan, ſich mit der Speculation zu verbinden. Den qualitativen Unterſchied der Erregung in den Formen der Senſibilität, Irritabilität und Reproduction hervorhebend, beſtimmte man die Geſundheit als die der Idee der abſoluten Natur gemäße Harmonie jener drei Grundthätigkeiten des Organismus, die Krankheit hingegen (wie z. B. Burdach) als den Abfall des individuellen Organismus von der ihm innewohnenden Idee, erſcheinend in der geſtörten Harmonie der drei Grundfunctionen deſſelben. Und im Grunde nur die Kehrſeite dieſer Anſchauung, die empiriſche Wendung des ſpeculativen Gedankens iſt es, wenn die naturhiſtoriſche Schule die Krankheit als ein dem Organismus ſich aufdringendes, und auf ſeine Koſten ſich erhaltendes fremdes Leben, als Paraſiten anſieht. Denn hier wie dort iſt die eigentliche Meinung, daß das innerſte Lebensprincip des Organismus theilweiſe aufgehoben, ein Widerſpruch deſſelben mit ſich ſelbſt geſetzt ſei; nur daß auf dem letzteren Standpuncte zunächſt die Krankheit, wie ſie am Organismus erſcheint, auf dem erſteren mehr die Idee des Organismus in ihrem Verhältniß zum Begriffe der Krankheit in's Auge gefaßt wird. — Es iſt aber mit dieſen beiden Anſchauungsweiſen zugleich eine ſichtliche Annäherung des wiſſenſchaftlichen Elementes an das myſtiſche*) geſchehen. Oder richtiger (ſofern keine eigentliche Speculation ohne myſtiſche Elemente denkbar iſt, wie unter anderem die vorzugsweiſe ſpeculativ genannten Syſteme von Spinoza, Schelling, Hegel und ähnlichen beweiſen) die wiſſenſchaftliche Betrachtung, die wir ſonſt als den geraden Gegenſatz der myſtiſchen (oder pneumatiſchen oder wie wir ſie immer nennen wollen) kennen gelernt, hat ſich auf ihrem höchſten Entwicklungspuncte geradezu in die letztere um-

*) Das Wort „Abfall des Organismus“ (bei Burdach, ſ. oben) iſt in dieſer Beziehung gewiß für die ganze Anſchauung charakteriſtiſch, wenn man ſich nur der Quelle dieſes Ausdrucks erinnert.

geſetzt. Um ſo nöthiger iſt es, auch die Entwicklung von dieſem Momente während unſrer letzten Periode noch zu beachten. Die Spuren der Paracelſiſchen Denkweiſe nämlich ziehen ſich, wenn gleich in abnehmendem Grade, bis in's 18. Jahrhundert herein, ſo daß auch ein Friedrich Hoffmann, Boerhave's Zeitgenoſſe, manche Krankheiten von dem Teufel und den Dämonen, insbeſondere von ihrer unmittelbaren Einwirkung auf die Nervenflüſſigkeit ableitete, und Chriſtian Thomaſius den Glauben an dämoniſche Krankheiten und Wunderkuren nicht ausrotten konnte. Die letzteren namentlich tauchen von der Mitte des 17. Jahrhunderts wieder auf, gewinnen durch die bekannten Vorgänge in der Abtei Port Royal um 1656 und auf dem Grabe des Janſeniſten Franz von Paris um 1730 neuen Boden und erhalten ſich in einzelnen Erſcheinungen, z. B. den Heilungen des öſtreichiſchen Prieſters Gaßner, des ſächſiſchen Wirthes Johann Schröpfer bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts, in den Thaten des Fürſten von Hohenlohe, bis auf die letzten Jahrzehende. Um ferner die Thatſachen der allerneueſten Zeit nicht ganz unberührt zu laſſen, ſo ſind die Wunderheilungen bei der Trierer Wallfahrt in weiterm, die ähnlichen Ereigniſſe in einem evangeliſchen Orte Württembergs in engeren Kreiſen hinreichend bekannt geworden, und verlangen um ſo mehr eine ruhige wiſſenſchaftliche Unterſuchung, da in der katholiſchen Kirche Ringseis ſein Lehrſyſtem der Pathologie und Therapie auf den Grund des kirchlichen Dogma und Cultus gebaut hat, und in einer Verſammlung würtembergiſcher Aerzte auf das Studium und die Benützung „der ſympathetiſchen Kur und ihrer Heilmittel“ gedrungen worden iſt *). — Endlich gedenken wir noch der magnetiſchen Heilungen, welche von Meßmer um 1773 begonnen, von d'Eslon in Paris fortgeſetzt und um 1784 durch die Unterſuchungen einer wiſſenſchaftlichen Commiſſion, na-

*) Der Vortrag wird, ſoviel uns bekannt, im Drucke erſcheinen. — Der Vortragende, einer der tüchtigeren Aerzte, nahm keinen Anſtand zu erklären, daß er ſich bei dieſer Heilart der „heiligen 3 Namen“ zu bedienen pflege.

mentlich Juſſieu's zur Thatſache erhoben worden ſind. Dieſes Heilprincip, das früher ſo gut als irgend eines zu den Erzeugniſſen des Aberglaubens gerechnet wurde, hat mit dem Aufſchwung der Naturphiloſophie eine unerwartete Bedeutung erlangt, iſt durch Ennemoſer in ſeiner Beziehung zur Natur und Religion wiſſenſchaftlich dargeſtellt und bereits Eigenthum der geſunden Medicin geworden. Für unſere Aufgabe iſt die Sache darum noch beſonderer Aufmerkſamkeit zu empfehlen, weil Meßmer das magnetiſche Fluidum für die Urſache des allgemeinen Zuſammenhangs unter den Naturkörpern, ebendarum auch den Heerd aller Krankheiten genommen und behauptet hat, wie nur eine Natur, ein Leben und eine Geſundheit, ſo gab es auch nur eine Krankheit, ein Heilmittel und eine Heilung, — ein Satz, deſſen genaue Verwandtſchaft mit dem religiöſen Principe der Pathologie und Therapie von ſelbſt in die Augen fällt. Im Uebrigen erinnern wir zum Schluſſe, wie hier, im Gegenſatze zu dem oben bemerkten Gange, der Myſticismus ſeine Schranken durchbrochen und den Weg in die eigentliche Wiſſenſchaft gefunden hat. —

Wir haben bis hieher vorzugsweiſe den Entwicklungsgang der Medicin verfolgt, und darüber die Geſchichte der Theologie und Philoſophie aus den Augen verloren. Es wird daher nöthig ſein, dieſe mit Einigem nachzuführen und wir werden dabei Veranlaſſung nehmen, auch nach der Stellung zu fragen, welche die Wiſſenſchaft gegenüber von dem Begriffe des Irrthums eingenommen hat. In der Lehre von der Krankheit zunächſt hat die altkirchliche und nach ihr die ſcholaſtiſche Speculation, unter Anderen Auguſtin und Thomas von Aquino, die urſprünglich chriſtliche Anſchauung weiter ausgebildet, nach welcher die Krankheit mit allem, was als eine Störung der anerſchaffenen Vollkommenheit gelten konnte, aus dem Sündenfall abgeleitet wurde, und die Reformationsperiode konnte ihrem Principe gemäß ebenfalls nur dieſe Richtung einſchlagen. Beweisſtellen für die letztere geben Luthers Werke in großer Zahl an die Hand, (z. B. X, p. 149. zur 7. Bitte des V. U. vgl. mit VII. 104. ed. Walch); wiewohl er ferne davon iſt, die natürliche Anſicht und Behandlung

ganz auszuſchließen; und in Beziehung auf den Irrthum XI, 224. VI, 85 u. ſ. w.). In den philoſophiſchen Syſtemen hingegen iſt zwar neben dem Böſen des ſinnlichen und ſittlichen Lebens von dem Irrthume öfters die Rede; aber in der Regel wird er nur in ſeiner concreten Erſcheinung gewürdigt (die „Irrthümer"), in ſeinem tiefſten Urſprunge gar nicht, oder nicht vollſtändig erkannt. Carteſius z. B. fußt weſentlich auf der vorausgeſetzten allgemeinen Thatſache des Irrthums, zunächſt des ſinnlichen, und beginnt daher mit der Forderung des Zweifels an alle dem, was man bisher als wahr angenommen. Auch iſt er der Meinung, daß unſre Irrthümer ihren Grund in dem Willen haben, vermöge deſſen wir den uns dargebotenen Vorſtellungen Beifall ſchenken, ehe wir ſie klar erkannt haben, — ſo daß wir alſo durch den Mißbrauch unſrer Willensfreiheit, die er für eine ausgemachte Sache hält, in den Irrthum geſtürzt wurden. Er ſteigt ſogar noch tiefer hinab, und findet die Quelle ſo viel zäher Vorurtheile, an denen wir leiden, darin, daß der Geiſt während der früheſten Jugendzeit in den Körper gleichſam verſenkt ſei und von da wohl klare, aber keine deutlichen Vorſtellungen mitbringe. Allein die letztgenannte Erklärung ſchiebt die Schuld dem Leibe zu, und würde folgerichtig in einer platoniſchen Anſicht von demſelben endigen, und die erſte geht nur bis an die Schwelle der Hauptfrage, ſofern es ſich nun erſt fragte, wie jene verkehrten, den Irrthum immer auf's neue erzeugenden Bewegungen in dem Willen erklärbar werden. Und an demſelben Mangel der unbegriffenen Vorausſetzung des herrſchenden Irrthums leiden, bei aller Verſchiedenheit des Standpuncts im Einzelnen, die ſpeculativen Syſteme von Spinoza und Hegel. Denn Spinoza will zwar dem menſchlichen Geiſte im Zuſtande des natürlichen Bewußtſeins nur eine verworrene und mangelhafte Erkenntniß zugeſtehen, hat aber bei ſeinem percipere ex communi naturae ordine nichts mehr und nichts weniger im Auge, als die ſinnliche Anſchauung und ſagt ausdrücklich: falsitas consistit in cognitionis p r i v a t i o n e. Etwas befriedigender lautet die Definition der Krankheit in Hegels Encyklopädie: ſie ſei das in ſeiner Beſonderheit verharrende, in der-

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ſelben ſich als allgemein ſetzende Leben eines einzelnen Momentes des geſammten organiſchen Lebens. Allein die immanente Bewegung des Begriffs, in der er ſich ſelbſt dirimirt und aus dem Widerſpruche mit ſich ſelbſt wieder in die Einheit mit ſich ſelbſt zurückkehrt, dieſe Hegel'ſche Grundanſchauung, auf welche auch die obige Definition geſtützt iſt, leidet keine Auslegung derſelben, nach welcher die Krankheit mehr wäre, als eine bloße Negation, ein Durchgangspunct des Lebens. Und noch weniger iſt bei Hegel eine univerſelle und abſolute Betrachtung des Irrthums zu ſuchen, da der ganze Proceß des wahren Erkennens, wie er in der Phänomenologie entwickelt iſt, in der dialektiſchen Auflöſung des ſinnlichen Scheins und der Widerſprüche des reflectirenden Verſtandes durch die abſolute Vernunftthätigkeit — aufgeht. Dagegen hat Schelling in ſeiner Freiheitslehre, obgleich nicht in der Form des dialektiſchen Gedankens, die Sünde wie die Krankheit als ein Poſitives erfaßt, und die weſentliche Gleichheit beider näher charakteriſirt. Da nämlich, wie Schelling ſagt, der Wille der Natur mit dem Willen der Liebe in Gott unzertrennlich Eins, im Menſchen dagegen trennbar iſt: ſo kann bei dem Menſchen das erſtere Princip aus ſeiner Unterordnung und bloß relativen Unabhängigkeit heraustreten und ſich als Particularwille dem Univerſalwillen, d. i. dem göttlichen entgegenſetzen. Iſt auf dieſe Weiſe der Wille aus dem Centrum gewichen, ſo gerathen die Kräfte in Unordnung und der Particularwille geſtaltet aus den unordentlichen Lüſten und Begierden ein eigenes, aber falſches, lügenhaftes Leben, ein Gewächs der Unruhe und Verderbniß. Das treffendſte Gleichniß, fügt er dann hinzu, bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt. Univerſalkrankheit entſteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerſte Band der Kräfte walten ſollte, ſich ſelbſt actualiſirt, oder der aufgereizte Archäus ſeine ruhige Wohnung im Centrum verläßt und in den Umkreis tritt. Und auch die Particularkrankheit entſteht nur dadurch, daß das, was ſeine

Freiheit oder ſein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für ſich zu ſein ſtrebt. Sind wir nun gleich nicht gemeint, dieſe Worte Schelling's, wie ſie ſind, als die Grundlage jeder wahrhaft ſpeculativen Lehre von der Sünde und der Krankheit auszugeben, um ſo mehr, da wir die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbſtbeſtimmung im menſchlichen Geiſte deutlicher ausgeſprochen zu ſehen wünſchen: ſo iſt doch nicht zu beſtreiten, daß hiemit die Richtung des Philoſophirens vorgezeichnet iſt, in welcher eine befriedigendere Löſung unſrer Aufgabe erreicht werden kann. Denn nur wo man jene beiden Erſcheinungen und was dazu gehört, in ihrer Poſitivität und in ihrem gemeinſamen Grunde aufzufaſſen ſtrebt, wird dem tiefſten Bewußtſein des Menſchen in Beziehung auf dieſelben Genüge gethan. Zu dieſer Ueberzeugung dürfte ſchon ein Blick auf die von uns angeführten Thatſachen des Lebens und der Wiſſenſchaft hinleiten, wenn wir ſie hier am Schluſſe noch zu einem Totaleindrucke zuſammenfaſſen. Den Grundſatz nämlich werden wir unbedingt geltend machen dürfen: Eine Vorſtellung, welche durch alle Zeiten hindurch als ein Beſtandtheil des allmeinen Denkens erſcheint, und aus demſelben nicht nur in die Grundſätze des thätigen Lebens, ſondern auch in die Wiſſenſchaft übergangen iſt: der muß etwas Wirkliches zu Grunde liegen. Die ſpeculative Wiſſenſchaft aber hat das Was? und Wie? dieſer Wirklichkeit zu ermitteln. Nun hat uns ſchon jene flüchtige Umſchau in der Geſchichte dargethan: daß von jeher Sünde und Krankheit in einen inneren Zuſammenhang mit einander geſetzt worden ſind, und zwar ſo, daß dieſe die Folge von jener wäre, ihre Zuſammengehörigkeit aber auf eine jenſeits der Individualität liegende Thatſache zurückgeführt werden müßte. Dieſe Anſchauung iſt zwar nicht bleibendes Eigenthum der Philoſophie geworden; aber ſie hat ſich doch gerade in den Perioden am ſtärkſten geltend gemacht, wo die Wiſſenſchaft überhaupt den bedeutendſten Umſchwung erlebte: in der erſten Zeit der chriſtlichen Offenbarung und im Zeitalter der Reformation. Somit iſt die philoſophiſche Wiſſenſchaft genöthigt, dieſelbe kritiſch und ſpeculativ zu behandeln. Und möchte immerhin die Lehre von der Sünde

für ſich in die Ethik, die von der Krankheit für ſich in die Medicin verwieſen werden: für die Erörterung der innerlichen Einheit beider wäre doch kein anderer Ort als die Anthropologie. So kommen wir auch von Seiten der allgemeinen Geſchichte dazu, die Lehre von der Sünde und Krankheit für einen weſentlichen Beſtandtheil jener Wiſſenſchaft zu erklären, wie wir dieß oben gethan von Seiten des Begriffs der Sünde und Krankheit einer — und der Anthropologie andrerſeits. In welcher Weiſe aber der hier geſtellten Forderung zu genügen, und was für die Wiſſenſchaft überhaupt von einer ſolchen Erweiterung und Vertiefung jener einen Disciplin zu erwarten wäre: das hoffen wir in der Folge noch des Näheren zeigen zu können.

Bemerkungen für eine Einheit des ſubjectiven und objectiven Idealismus.

Von

J. Schwarz *).

Man betrachtet es von vielen Seiten als ein völlig unfruchtbares und eitles Beginnen, ſich jetzt noch mit philoſophiſchen Fragen zu beſchäftigen, und ſieht von eben dorther die Philoſophie als eine Beſtrebung des menſchlichen Geiſtes an, die keine Zukunft mehr habe. Ueber dieſen Mißcredit, in welchem die Philoſophie gegenwärtig ſteht, ſoll hier jedoch keineswegs geklagt werden; wir wollen vielmehr nur an Diejenigen appelliren, welche ſich in der bezeichneten Weiſe über Philoſophie und philoſophiſche Beſtrebungen vernehmen laſſen: wir wollen ſie an die Gewalt erinnern, welche ſie, wie Alle, die das Denken in ſich verſtopfen möchten, gegen ſich ſelbſt anwenden müſſen, um ſich dem Einfluſſe deſſelben, und ſomit der Philoſophie zu entziehen. Sie legen nicht nur dadurch, ſondern auch durch den weitern Umſtand, daß ſie unwillkührlich ſelbſt immer wieder in's reine Denken zurückfallen, das ſtärkſte Zeugniß dafür ab, daß gerade von ihnen etwas unternommen wird, was dem innerſten Weſen des Menſchen widerſtrebt. Zudem iſt ihnen ſelbſt, ob es ihnen nun angenehm iſt oder nicht, durch den hiſtoriſchen Boden, auf dem ſie ſtehen, die Macht des Denkens ſo ſehr in Fleiſch und Blut

*) Verfaſſer der Schrift: Ueber die weſentlichſten Forderungen an eine Philoſophie der Gegenwart und deren Vollziehung; Ulm 1816.

übergegangen, daß ein dieſer Macht ſchlechthin entgegenſtrebender Verſuch ſogar äußerlich keine Berechtigung aufzuweiſen hätte, wenn nicht die philoſophiſchen Zuſtände der letztvergangenen Zeit Anhaltspuncte dafür an die Hand gäben. Daß ſie an dieſem Gegenſatze die eigentliche Grundlage ihrer Exiſtenz haben, fühlen jene auch ganz wohl; ſie halten deßhalb auch, obwohl in polemiſcher Weiſe, um ſo feſter an dem, welchem ſie ſich entgegenſetzten.

Wir ſind weit entfernt, die Reaction gegen das freie Denken, die Philoſophie, wie ſolche in den letzten Jahren hervorgetreten iſt, und wie ſie auch jetzt noch nicht ganz in das Gebiet der Vergangenheit gehört, für die rein grundloſe oder willkürliche Wirkung Einzelner zu halten; ſie iſt vielmehr letztlich begründet in den vielfachen Verkennungen, welche das Weſen des Geiſtes und mancher ſeiner Güter in der herrſchenden Schule fand. Darüber könnte man ſich nun zwar mit Recht beſchweren, daß man ſtatt dieſe Schule allein im Auge zu behalten, die Philoſophie ſchlechthin mit ihr identificirte. Aber es war auch die herrſchende philoſophiſche Schule, und inſofern repräſentirte ſie äußerlich damals die Philoſophie ſelbſt, welche den Gegnern zu jenem Vorwurfe Anlaß genug gab. Hat doch die fragliche Schule nicht kurze Zeit hindurch und mit nicht geringer Kraft verkündet, daß im Hegel'ſchen Syſteme die Vollendung der Philoſophie gekommen ſei; dürfen wir uns nach dieſem Vorgange wundern, wenn die Gegenüberſtehenden heute noch rufen: Hegelianismus mit allen ſeinen — wahren ſowohl, als bloß vermeinten — Conſequenzen ſei das nothwendige Reſultat alles Philoſophirens, und weil dieſes, darum gar keine Philoſophie! Und während die Schule die Waffen der Kritik ſchärfte und gegen alles Andere mit eiſerner Beharrlichkeit anwandte, befand ſie ſich ſelbſt ganz ſicher und ruhig hinter den Mauern des Syſtems, das allein als makellos und unangreifbar galt. — Das Blatt hat ſich gewendet und das gerade Gegentheil hiervon iſt eingetreten. Die Hegel'ſche Schule mußte es ſich gefallen laſſen, an ſich ſelbſt das negative Moment des dialektiſchen Proceſſes, in dem ſich nach ihrer Lehre die Welt bewegt, in ſo vielfacher Beziehung zu erfahren. Hiemit ſoll keineswegs ſcha-

denfroh auf das Schickſal der Hegel'ſchen Philoſophie und Schule herabgeſehen werden, das eher einen ächt tragiſchen Charakter hat; aber ſo ſehr es unſer Staunen erregen muß, wie tief diejenigen, die von der höchſten Region des Geiſtes aus die Welt bilden und lenken zu müſſen glaubten, heruntergeworfen worden ſind, ſo ſehr iſt es doch zugleich eine unabweisliche Forderung und zwar gerade an die Philoſophie, dieſe Thatſache mit klarem Auge zu erfaſſen, und ſie als nothwendiges Glied in der fortſchreitenden Entwicklung des Geiſtes zu begreifen. Geſchieht dieß, dann kann man auch um ſo zuverſichtlicher hoffen, daß als Ziel des ganzen Proceſſes eine ſchönere und tiefere Einigung nicht ausbleiben wird. Jenes Geſchick der Hegel'ſchen Philoſophie ſtellt ſich als nothwendig und natürlich dar, wenn man die bedeutenden Mängel des Hegel'ſchen Syſtems zuſammenhält mit der großen Tiefe und Wahrheit, aus welcher die Grundidee desſelben hervorgegangen. Je mehr es kraft dieſer Eigenſchaften den Geiſt erfaßte und mit gewaltigen Banden feſthielt, eine um ſo ſtärkere Erhebung desſelben bedurfte es, wenn er ſich davon wieder losreißen wollte. Wer daher in Verkennung der großen Bedeutung des Hegel'ſchen Syſtems die Gewalt, welche es lange Zeit inne hatte, für etwas bloß Zufälliges halten würde, der würde die wahren Verhältniſſe der Dinge nicht weniger verkennen, als vordem die Hegel'ſche Schule, und wer das Denken in ſeiner vollen Reinheit und Gewalt für ein bloßes nothwendiges Uebel anſieht, der befände ſich in einem viel traurigern Irrthume als der, welcher, ſich im ſicheren Beſitze einer die Geiſter bannenden Lehre glaubend, nicht ſieht, wie ihm allmälig der Boden unter den Füßen wankend wird. Wenn aber die Anſicht ausgeſprochen wird, daß der Philoſophie gerade für unſere Zeit das ſchöne Loos gefallen ſei, Friede und Verſöhnung in das zerriſſene Reich des Geiſtes zu bringen, ſo müßte dieſe nach der Meinung Vieler jedenfalls in noch weiter Ferne ſtehen. Die Menſchen, ſagt man, beſchäftigen ſich jetzt mit praktiſcher Löſung ihrer Fragen, und es ſei daher noch weit bis dahin, wo die Philoſophie wieder eine Rolle zu ſpielen Ausſicht habe. Mit dieſer

Anſicht könnte man ſich nun zwar eher verſtändigen, als mit jener, welche der Philoſophie allen Lebensfaden abgeſchnitten glaubt; aber ſo ſehr auch der erſte Anſchein für die erſte dieſer beiden Meinungen zu ſprechen ſcheint, ſo werden dennoch auch hier noch die Dinge trüber geſchaut, als ſie dem wahren Sachverhalte nach ſind. Es läßt ſich zwar allerdings die Richtung auf die praktiſche Löſung der Fragen, welche die Menſchheit bewegen, als vorherrſchende Neigung der Zeit nicht läugnen, aber man hat doch bereits und von vielen Seiten her die Erfahrung gemacht, daß eine Löſung in jener Weiſe nicht ganz und nicht auf bleibende Art möglich iſt, ſo lange nicht ein tiefer, Alle gleich einigender Grund gewonnen iſt, daß der Geiſt über den Kämpfen, die er auf allen ſeinen Gebieten gegenwärtig ſo heftig führt, ſich ſelbſt und ſein tiefſtes Weſen, eher verliert, als gewinnt, wenn jene Löſung nicht auf dem Gebiete der Idee gewonnen wird. Eben dieſes, ſein wie ſeiner höchſten Güter volles Weſen wieder zu erringen, hat er ſich von der Philoſophie abgewendet; in jenen Kämpfen erfährt er nun immer mehr, daß er nur durch das reine und tiefe Eingehen in ſich ſelbſt und in die Weſenheit der Dinge einen feſten, für Alle gleich geltenden und Alles umfaſſenden Boden, von dem aus alſo auch die übrigen Streitpuncte ihre wahre Entſcheidung finden müſſen, erlangen kann. Jenes reine Eingehen in ſich ſelbſt und in das Weſen aller Dinge, iſt aber nichts Anderes, als Philoſophie.

Der Verkennung gegenüber, welche der Geiſt in dem Hegel'ſchen Syſteme ſo vielfach fand, wurde ſchon längſt die Forderung eines Lebensbodens — ſei es nun, daß dieſer Ausdruck gerade gebraucht werde, oder nicht — als Weſentliches aufgeſtellt, und man hat mit dieſem längere Zeit hindurch, nicht ohne Erfolg, die Angriffe der Negation vom Hegel'ſchen Standpuncte aus zu entkräften geſtrebt. Ja, wie man auf die Kraft jenes Begriffes ſich heutzutage noch gar häufig ſtützt, ſo hat man ſie auch mehr und mehr gegen jede reine und freie wiſſenſchaftliche Grundlage anwenden zu können geglaubt. Es wäre Thorheit, zu läugnen, daß der Menſch

eines ſolchen Lebensbodens bedürfe, einer Grundlage, auf der er ſelbſt mit allen ſeinen weſentlichen Eigenſchaften und Bedürfniſſen erhalten iſt und feſtzuſtehen vermag, und aus der ihm zugleich die wahre Kraft und Friſche des Lebens ſtrömt. Dieſe zwei Momente ſind in jenem Ausdrucke enthalten, und betrachten wir demgemäß die jetzigen geiſtigen Zuſtände, wie ſie ſich eben aus der Erhebung des Geiſtes über die Hegel'ſche Philoſophie hinaus gebildet haben, ſo kann es zwar keinem Zweifel unterliegen, daß hierin der Geiſt Fortſchritte gemacht hat, daß eben das beſtimmtere Suchen einer abſoluten genügenden Grundlage ein bedeutender Fortſchritt iſt. Aber demungeachtet muß behauptet werden, daß über dem Suchen nach einer ſolchen Grundlage meiſtens das nicht gehörig beachtet wurde, ob ſie auch genüge, um das wahrhafte menſchliche Leben in ſeiner ganzen Fülle daraus hervorgehen zu laſſen. So iſt es gekommen, daß heutzutage das Leben in ſeiner Fülle ſich neben und außer die Grundlage, die man als die vollendete gefunden zu haben glaubt, ſtellt, daß ein Zwieſpalt zwiſchen beiden, die doch auf's Innigſte zuſammengehören, entſtanden iſt, der in vielen und nicht unwichtigen Rückſichten ebenſo unheilvoll und unerquicklich iſt, als derjenige Zuſtand, welchem man zu entgehen ſuchte. Es iſt auch dieß ganz natürlich, daß von jenen zwei Momenten, welche in dem, was die Bezeichnung „Lebensboden" beſagen will, enthalten ſind, das eine mit dem andern ſteht und fällt, keines ohne das andere volles und ungetrübtes Beſtehen hat. Die angeführten beiden Momente erweiſen ſich aber endlich von ſelbſt als die des Allgemeinen und Einzelnen, und wenn wir hieran einige Bemerkungen über den objectiven und ſubjectiven Idealismus in Beziehung auf eine Einheit beider anknüpfen, ſo glauben wir mit dem Bisherigen theils bewieſen zu haben, wie nöthig auch für das Leben weiteres Forſchen im reinen Gebiete des Geiſtes immer noch iſt, theils wie gerade die gegebene Faſſung des in der Wiſſenſchaft zu Erſtrebenden mit der zuletzt angeführten Hauptfrage des Lebens zuſammentrifft.

Gegenüber der einſeitig überwiegenden ſubſtantiellen An-

ſchauung, welche dem Hegel'ſchen Syſteme eigen iſt, hat man vor längerer Zeit Leibnitzen's Philoſophie hervorzuholen und in's Feld zu führen geſtrebt, ein Heilmittel, welches freilich allein nicht ausreichte, da das beſagte Syſtem ja das Princip des Spinozismus nicht zu überwinden vermocht hat, ſondern zu dieſem nur das andere Extrem iſt, ähnlich wie der ſubjective Idealismus zum objectiven. Demungeachtet war es ein richtiges Gefühl, das dahin leitete, die Manen jenes Philoſophen heraufzubeſchwören, da er gerade der alles Einzelne erdrückenden ſubſtantiellen Grundlage gegenüber die Individuation als Höchſtes und Erſtes hervorgehoben hat. Zeigte ſich jedoch jene Erneuerung nicht allein als hinreichend, ſo offenbarte ſich hierin nichts Anderes, als das, daß, ſo wenig die Einzelnheit verkannt und als etwas bloß Untergeordnetes betrachtet werden darf, ebenſowenig auch das Allgemeine ein Macht- und Inhaltsloſes iſt. Die entgegengeſetzten beiden Anſchauungsweiſen, wie ſie ſich im objectiven und ſubjectiven Idealismus am Entſchiedenſten ausgebildet und zu großartigen Syſtemen geſtaltet haben, laſſen ſich aber auf's Kürzeſte und Schärfſte wohl in folgenden Sätzen ausdrücken*). Im objectiven Idealismus iſt das Allgemeine das ſchlechthin Dominirende und Seiende, im ſubjectiven das Einzelne; wie daher im objectiven Idealismus von dem Allgemeinen das Einzelne ſchlechthin geſetzt wird, dieſes nur durch jenes und in jenem Beſtehen hat, ſo wird umgekehrt im ſubjectiven Idealismus, im Gegenſatz zum objectiven, das Allgemeine vom Einzelnen ſchlechthin geſetzt, hat ſein Beſtehen nur durch dieſes und in dieſem. Im erſtern Falle hat das Einzelne nur Scheinexiſtenz neben dem Allgemeinen, im zweiten das Allgemeine nur Scheinexiſtenz neben dem Einzelnen.

Der eben ausgeführte Gegenſatz ſtellt ſich weiter unmittelbar

*) In Beziehung auf das zunächſt Folgende, ſowie auf alles Uebrige, verweiſt der Verfaſſer auf ſeine Schrift: „Ueber die weſentlichſten Forderungen an eine Philoſophie der Gegenwart und deren Vollziehung,“ als Ausführung des hier Angedeuteten.

Digitized by Google

dar als der des allgemein Geſetzmäßigen und des in ſich rein Selbſtſtändigen und ſo auch aus ſich Selbſtthätigen, oder als der Gegenſatz der Entwicklung und der That. Die That iſt als ſolche das Einzelne, die Entwicklung das Allgemeine. Iſt nun das Ich bloß das ſich Entwickelnde, iſt es ſchlechthin hingegeben an die Entwicklung, und hat es höchſtens das Vorrecht, die Entwicklung als die ſeinige zu wiſſen, ſo iſt damit die That vernichtet; ſetzt aber das Ich die Entwicklung ſchlechthin aus ſich, iſt Alles nur ſeine reine That, ſo iſt damit die Entwicklung vernichtet, und das Ich hat höchſtens den Vorzug, ſein Thun als einheitliches anzuſchauen. Wenn daher dort die ſtrenge Nothwendigkeit herrſcht, ſo waltet hier die willkührliche Freiheit. Daß aber beide Momente nothwendig zuſammengehören und in Einheit ſein müſſen, erhellt ſchon aus der Geſchichte des Fichte'ſchen Syſtems als des vollendeten ſubjectiven Idealismus, wie aus der des Hegel'ſchen Syſtems als des vollendeten objectiven Idealismus. Fichte, d. ä., hat ſich in ſeiner ſpätern Periode ebenſo in den objectiven Idealismus geſtürzt, wie die junghegel'ſche Richtung ſich in den ſubjectiven. Bei dieſer iſt die Entwicklung der Welt von der Selbſtbewegung des Begriffs aus zur ſchlechthinigen That des Ich geworden, wie bei Fichte das Ich von ſeiner ſchlechthinthuenden Natur zur ſchlechthinigen Hingabe an das Abſolute gekommen war.

Nach einer andern Seite hin ſtellt ſich der auseinandergeſetzte Gegenſatz zwiſchen Entwicklung und That dar, als der zwiſchen Anſchauung und That. Es iſt zwiſchen beiden Betrachtungsweiſen nur der Unterſchied, daß dort das Subject der Entwicklung und des Thuns rein für ſich, hier als Glied des Weltganzen in ſeiner Beziehung zu dieſem feſtgehalten wird. In der letztern Weiſe iſt es nun die That, durch welche der Menſch über den bloßen Naturproceß ſich hinausſtellt, die Anſchauung, durch welche er ſich als Glied des Univerſums weiß. Der Menſch iſt ſeinem vollen Weſen nach beides in Einem, Glied des Univerſums und dennoch dabei über den bloßen Naturproceß hinaus, und es iſt ſo durch das begreifende Denken eine Einheit zu finden,

in der beide Momente nicht ſo zuſammenſchmelzen, daß keines mehr in ſeiner vollen Eigenthümlichkeit erſteht, ſondern eine ſolche, in welcher ſie ſich ſelbſt in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit als organiſche Gliederungen darlegen. Wenn der objective Idealismus jenes im Begriffe der Anſchauung Enthaltene einſeitig hervorhebt, ſo verfährt der ſubjective Idealismus ebenſo mit dem Begriffe der That.

Dieſe Verhältniſſe culminiren aber in dem des Unendlichen und Endlichen. Natürlich gilt auch bei dieſen Begriffen, was bei den vorhergehenden, daß nämlich weder beim objectiven, noch beim ſubjectiven Idealismus einer jener Begriffe ganz fehlt, ſondern daß immer nur einer über den andern überwiegt und ihn nicht zu ſeinem wirklichen Rechte kommen läßt, vielmehr in ſich faſt durchaus abſorbirt und nur als bloße Erſcheinungsform von ſich ſetzt. So hat beim objectiven Idealismus das Endliche bloße Scheinexiſtenz neben dem Unendlichen, beim ſubjectiven Idealismus, wie ſich unten noch an einigen Beiſpielen zeigen wird, das Unendliche bloße Scheinexiſtenz neben dem Endlichen.

Alle dieſe einander entgegengeſetzten Puncte ſo zu vermitteln, daß jeder derſelben neben der Einheit in der ihm zukommenden Berechtigung erhalten bleibt, kann als der Charakter des Reiff'ſchen und des neueſten Schelling'ſchen Syſtems angeſehen werden. Haben wir nach Reiff in der ſchlechthinigen Hingabe die ſchlechthinige That, oder (was der Verf. in ſeiner oben angeführten Schrift näher entwickelt hat) den objectiven Idealismus unmittelbar als den ſubjectiven, ſo läßt ſich in ähnlicher Weiſe der Grundgedanke der Schelling'ſchen Philoſophie der Offenbarung, abgeſehen von ihrem dogmatiſchen Charakter, dahin beſtimmen, in der ſchlechthinigen That die ſchlechthinige Hingabe zu haben. Das Thun iſt nach dieſem Syſteme das Abſolute, Gott iſt actus purus, und das Werden in Gott ſelbſt, ſowie der ganze Offenbarungsproceß ſtellt für die rein philoſophiſche Betrachtung der Sache ſich als das Beſtreben dar, vom ſchlechthinigen Wollen aus das Reale zu erreichen.

Dieſen und andern Beſtrebungen nach Geſtaltung eines philo-

ſophiſchen Syſtems ſind auch kritiſche Beleuchtungen des objectiven Idealismus, zunächſt des Hegel'ſchen Syſtems, zur Seite gegangen, die, wenn ſie auch nicht gerade das Ganze in einem Brennpuncte zuſammenfaßten, dennoch gewichtige Bollwerke des Syſtems mit Glück angriffen. Es kann in dieſer Beziehung unter Anderem beſonders auch dem Vorwurfe, daß dort die qualitativen Unterſchiede zu verſchwinden drohen, die Idee nie real werde, Triftigkeit nicht abgeſprochen werden. Hierauf geſtützt ſind gegen jene Weltanſchauung alle die poſitiven Beſtrebungen aufgetreten, welche die letzten Jahre charakteriſiren. Von dieſer Seite aus pflegt man ſich nun vor Allem auch auf Thatſachen des Bewußtſeins zu berufen und Hegel Nichtachtung ſolcher vorzuwerfen. Aber ſo gewiß Letzteres nicht ohne Grund iſt, ebenſo gewiß iſt, daß Hegel manche jener Thatſachen und beſonders die große Thatſache des Denkens wieder hervorgehoben und in ihr Recht eingeſetzt hat. Hegel kann auch ſchon vermöge des Zuſammenhangs ſeines Syſtems mit den früheren ſolcher Thatſachen, nicht baar und ihnen nicht ſchlechthin fremd ſein. Freilich iſt nun die abſolute Selbſtmacht des Denkens und ihr gegenüber die niedrige Stellung der Thatſachen des Bewußtſeins bei Hegel wohl geeignet, die Männer der That gegen ſich aufzuſtacheln, obgleich dieß ſicherlich nicht die geringſte Frucht der Hegel'ſchen Lehre iſt, daß durch ſie wieder Boden auch für die That gefunden worden iſt. Aber ebenſo nahe liegt jenen die Gefahr, daß auch ſie Thatſachen des Bewußtſeins auf der Seite liegen laſſen, und indem ſie die ſubſtantielle Anſchauung des Seins gänzlich von ſich weiſen, könnte es ihnen geſchehen, daß ſie ſich allzuſehr in die Luft erhöben.

Die Thatſachen des Bewußtſeins ſind letztlich nichts Anderes, als die Momente in der Entwicklung des Geiſtes, und ſo ſind ſie ein Gemeinſames, das ſich in und mit dem Weſen des Geiſtes, theils rein von dieſem aus, theils in ſeiner Beziehung zur Außenwelt nothwendig ergibt, das ſich alſo aus eben dieſen Urſachen auf der betreffenden Stufe des geiſtigen Lebens und bei der betreffenden Veranlaſſung, wenn auch mehr oder minder ausgeprägt,

mit dieſen oder jenen individuellen Modificationen, in jedem Menſchen findet. Weil aber ſo hier das objective Element noch ganz verſchmolzen iſt mit dem ſubjectiven und dieſes mit ihnen, das ſubjective Element ſelbſt hier noch das unmittelbare mit Zufälligkeiten behaftete iſt, ſo wäre es, wie leicht erſichtlich iſt, ganz verkehrt, ſein ſubjectives Bewußtſein, die Thatſachen, die daſſelbe allerdings in ſich erfahren mag, für den abſoluten Maaßſtab der Wahrheit zu halten. Vielmehr muß das, was das eigene innere Leben und Bewußtſein bietet, nicht nur ſelbſt durch das Denken klar erfaßt, ſondern auch im Verhältniß zu den übrigen Momenten des geiſtigen Lebens betrachtet werden. Ebendaher iſt auch längſt eine bloße Berufung auf Thatſachen des Bewußtſeins als in der Wiſſenſchaft unzuläßig erkannt; gültig und der richtige Weg iſt nur, von den behaupteten Thatſachen des Bewußtſeins aus auf das Leben und Weſen des Geiſtes überhaupt zurückzugehen und dieſes genauer unterſuchend dasjenige Moment, welches die fragliche Thatſache enthalten ſoll, beſonders auch negativ durch Nachweiſung einer Lücke oder eines Widerſpruchs in dem bisherigen Begriffe, als Folge des Mangels jenes Moments, und ſo das Weſen des Geiſtes mitconſtituirend nachzuweiſen und den Begriff des Geiſtes ſelbſt in Folge davon tiefer und vollſtändiger zu beſtimmen.

Als hauptſächlichſte, obwohl in der eben geforderten Weiſe noch wenig begründete Thatſache des Bewußtſeins pflegt man — und nicht mit Unrecht — die Macht des Willens gegen den objectiven Idealismus geltend zu machen, ſofern dieſem der Wille nur als eine Daſeinsweiſe des Denkens erſcheint. Faſt ganz ſo verfährt umgekehrt der ſubjective Idealismus mit dem Denken, und es fehlt auch nicht an ſolchen, die in letzter Zeit ebenſo einſeitig zum Wollen als der unendlichen Quelle geflohen ſind und ſich zum Theil ſogar nicht geſcheut haben, von bloßer Relativität des Denkens zu ſprechen und deſſen in grauſer Verhöhnung des Geiſtes zu ſpotten. Gewiß müßte eine ſolche Richtung zum Wenigſten ebenſoſehr, als die Conſequenzen des objectiven Idealismus, in ihren Folgen für das geiſtige Leben zerrüttend ſein. Daß aber

der objective Idealismus das Denken, der ſubjective Idealismus den Willen als das Subſtantielle des Geiſtes behauptet, hat ſeinen Grund darin, daß die allgemeine Geſetzmäßigkeit im Leben des Geiſtes zunächſt und vorherrſchend im Denken, die Freithätigkeit in derſelben Weiſe im Willen erſcheint.

Das ſittliche Bewußtſein insbeſondere reagirt gegen jedes philoſophiſche Syſtem, nach welchem das Ich ſchlechthin gebunden iſt an die Entwicklung, der Menſch nothwendig handelt, wie er handelt. Aber nicht minder iſt auch dem ſittlichen Bewußtſein eine Weltanſchauung entgegen, durch welche es ſelbſt der That des Ich ſchlechthin hingegeben, das ſittliche Geſetz ſelbſt alſo auch nur Product des Ich wäre. Und wie nun im objectiven Idealismus das wirkliche Sein des ſittlichen Geſetzes als eines abſoluten ſchwankend geworden iſt, ſo iſt im ſubjectiven Idealismus die Abſolutheit deſſelben nicht vollkommen feſtgeſtellt. Man wende in Beziehung auf das Letztere nicht ein, daß das Sittengeſetz bei Kant und Fichte auf's Stärkſte in ſeiner Abſolutheit behauptet ſei. Dieß iſt unläugbar, aber das Sittengeſetz iſt als abſolutes hier eben nur behauptet, nur in und mit dem Ich vorgefunden, keineswegs aus dem Abſoluten, aus Gott deducirt. Seine Abſolutheit iſt daher hier nicht wahrhaft ſicher geſtellt. Ferner könnte es ſcheinen, als ſollte hiemit irgend einer Heteronomie in Beziehung auf das Sittengeſetz das Wort geredet werden; dem iſt aber keineswegs ſo. Das Sittengeſetz bleibt auch dann noch der volle und reine Selbſtzweck, wenn es ſeinem ganzen Weſen nach aus dem abſoluten Geiſte abgeleitet wird. Wie alles Andere, ſo kann auch das Sittengeſetz ſeine Abſolutheit nur aus dem abſoluten Geiſte haben; es iſt daher mit dieſem in ganz beſtimmte Verbindung zu bringen. Als das abſolute Sollen iſt das Sittengeſetz aus dem abſoluten Geiſte durch dieſen geſetzt. Kraft dieſer Setzung iſt das abſolute Sollen auch nicht mehr das rein formale; als ſolches muß es vielmehr letztlich nur dann gefaßt werden, wenn es bloß empiriſch gefunden iſt.

Nicht weniger als vom ſittlichen Handeln wird ferner eine wirkliche Vereinigung der richtigen, und eine wahrhafte Vermeidung

Digitized by Google

der falſchen Momente des ſubjectiven und objectiven Idealismus von allem Handeln des Menſchen überhaupt und vom Weſen der Geſchichte gefordert. Der eigentliche Nerv iſt dem Handeln beim objectiven Idealismus genommen und ſtatt wirklicher, nicht bloß ſcheinbarer, Selbſtſtändigkeit und Selbſtthätigkeit iſt es hier nur noch, wenn auch nicht eine rein mechaniſche, ſo doch höchſtens vergeiſtigte dynamiſche Bewegung. Der ſubjective Idealismus dagegen ſchwellt das Handeln an zu einer ſchlechthinigen Macht, und einen feſten Grund ihm nicht verleihend, macht er es zum überwiegend zufälligen. Die Geſchichte aber wird weder von dem Principe der bloßen That, noch von dem der bloßen Entwickelung aus vollkommen begriffen. Der ſubjective Idealismus muß zur Geſchichte etwas hinzuthun, beſondere Umſtände, eigenthümliche Motive der handelnden Perſonen, und dieß Alles mehr oder weniger zufällig eintreten laſſen. Iſt es nicht nöthig, ſolches erſt hinzuzubilden, weil es ſelbſt ſchon mit vorliegt, ſo tritt dieß wenigſtens als hauptſächlichſtes Agens hervor. Der objective Idealismus dagegen muß von der Geſchichte immer etwas hinwegthun, nehmlich gerade jenes, was dem ſubjectiven Idealismus die Hauptſache iſt. Wenn nun gleich nicht zu läugnen iſt, daß in dem letztern Falle ſich eine weit befriedigendere Geſchichtsbetrachtung ergibt, als in dem erſtern, ſo wird doch auch da der Geſchichte Gewalt angethan, und Alles, was nicht geradezu in den Entwicklungsgang der Idee fällt, wird als mehr oder weniger unbegreiflich abgeſchnitten.

Die Geſchichte iſt die Selbſtverwirklichung des Geiſtes, wer wollte dieſe nicht zugeben? Aber die Selbſtverwirklichung des Geiſtes vollzieht ſich durch deſſen freie Selbſtſetzung, in und mit dieſer. Wir bedürfen der Macht der Entwickelung nicht weniger als der Kraft der That und umgekehrt: nur durch jene iſt die Verſöhnung des Geiſtes mit der Geſchichte und das Vertrauen auf ſie möglich, wie durch den Grundſatz der That dieſes Vertrauen, dieſe Verſöhnung erſt lebendig iſt. Das erſtere Moment für ſich allein iſt dem objectiven Idealiemus eigen, und es mangelt ihm das zweite. Dem ſubjectiven Idealismus dagegen ergeht es ge-

rade umgekehrt; ihm iſt jene Verſöhnung und jenes Vertrauen etwas Unwahres, weil ihm über der ſchlechthinigen Macht der Subjectivität die objective Gewalt der Entwickelung verſchwunden iſt. An dieſem Puncte zeigt ſich wieder ganz deutlich, wie, was der Wiſſenſchaft gilt, auch dem Leben gilt, und was jene bedarf, auch das tiefſte Bedürfniß der letztern ausmacht. Die richtige Anſchauung des Werdens der Geſchichte zu gewinnen, iſt das Bewußtſein unſerer Zeit ebenſo beſtrebt, als es ſich in der Anſicht über den fraglichen Punct in ſchroffer Weiſe getheilt hat. Die Meiſten haben das Vertrauen auf eine allgemeine Macht im Geſchehen abgeſchüttelt und glauben, nur mit der eigenen bloß ſubjectiven Gewalt das Ziel erreichen zu können. Je weniger ſie ſich aber dabei des Bewußtſeins von der allgemeinen in der Geſchichte wirkſamen Macht ganz entſchlagen können, deſto unſicherer und unruhvoller müſſen ſie werden. Auf der andern Seite wird es denjenigen, welche auf die durch die Geſchichte hindurchgehende objective Kraft allein ſich ſtützen, ſchwer, dieſe ihre Betrachtungsweiſe aufrecht zu erhalten; ſie müſſen dazu immer und immer wieder in die innerſte Tiefe des Geiſtes und des Grundweſens aller Dinge hinabſteigen, und je mehr ſie ſich wieder daraus erheben, um ſo ſtärker erfahren ſie ſtets von Neuem, daß neben jener, in und mit ihr noch eine andere Gewalt, die ſubjective, in der Geſchichte wirkſam iſt. Beide Standpuncte laufen daher auch häufig unvermittelt in einander, und eine unheilvolle, weitgreifende Verwirrung der Begriffe hat ſich hieraus auch in Beziehung auf dieſe Seite des geiſtigen Lebens erzeugt.

Wenn aber ſo nur durch eine wahre Einheit des ſubjectiven und objectiven Idealismus eine richtige Erfaſſung des Weſens und Lebens des Geiſtes möglich iſt, ſo greift dieß noch tiefer ein in die Anſchauung des Seins, wenn wir ſehen, wie beim objectiven Idealismus das menſchliche Denken das göttliche Denken iſt, und ebenſo beim ſubjectiven Idealismus das Menſchliche, hier der Wille in den hauptſächlichſten Beziehungen, an die Stelle des Göttlichen tritt. Daß dieß beim objectiven Idealismus der Fall iſt, bedarf keiner beſondern Nachweiſung; es iſt

dort nach offenem Ausſpruche das menſchliche Denken das Sich-ſelbſtdenken Gottes. Aber auch vom ſubjectiven Idealismus gilt jenes nicht minder. Der Wille des Subjects iſt nach Fichte, d. h., ſeiner innern Natur nach ganz abſolut, wenn er auch das Nichtich als Schranke ſich gegenüber hat; er ſelbſt ſoll ja letztlich dieſe Schranke ſich geſetzt haben. Und wie bei Hegel Gott nur die abſolute Idee iſt, ſo iſt nach Fichte der Begriff Gottes mit dem der moraliſchen Weltordnung abgeſchloſſen. Solches nahe Zuſammentreffen Hegel's und Fichte's in dieſem gewichtigen Puncte iſt gewiß nicht ohne Bedeutung, und es bietet daſſelbe eine Inſtanz gegen diejenige Anſicht, welche im Fichte'ſchen Syſteme den vollendeten ſubjectiven Idealismus, im Hegel'ſchen aber den abſoluten Idealismus ſieht. Kant's Philoſophie wird dabei als unvollendeter ſubjectiver, Schelling's Syſtem als objectiver Idealismus betrachtet. Wenn man nun auch gegen die letzteren Beſtimmungen nichts einzuwenden vermag, ſo iſt doch in Hinſicht auf die erſteren durch die dort einander gegenübergeſtellten Begriffe nahe gelegt, daß wir in Hegel ähnlicher Weiſe den Vollender des objectiven Idealismus haben, wie in Fichte den des ſubjectiven. Zwar vermag jenes für ſich natürlich noch keinen förmlichen Beweis abzugeben, aber es zeigt ſich wenigſtens der Geſetzmäßigkeit der Entwicklung weit gemäßer, in der angegebenen Weiſe Fichte und Hegel parallel und ebenſo in Schelling eine Parallele zu Kant zu haben, und wie in dem Syſteme dieſes den unvollendeten ſubjectiven, ſo in dem Syſteme jenes den unvollendeten objectiven Idealismus zu erkennen. Eine ſolche Vorſtufe für jede der genannten zwei Hauptformen des Idealismus erklärt ſich aber einfach aus der Tiefe und Größe der Neugeſtaltung. Daß aber das über den ſubjectiven Idealismus und den als das Weſentliche des Geiſtes behaupteten Willen oben Geſagte richtig iſt, dafür liefert nicht bloß das Reiff'ſche Syſtem einen Beweis (der Verf. verweiſt hiezu auf die Kritik deſſelben in ſeiner oben angeführten Schrift), ſondern auch Schelling's neueſte Philoſophie. In Schelling's Philoſophie der Offenbarung iſt Gott als Urſein, das aber weſentlich abſoluter Wille iſt, an

die Spitze geſtellt, und ſofern das Daſein, das Werden alles Daſeienden durch die Potenzen in Gott und deren Spannung entſteht, ſcheint hiedurch die menſchliche Freiheit vernichtet zu ſein. War aber nach Schelling dem Menſchen die Macht gegeben, die Potenzen, die in ihm in Einheit geſetzt waren, wieder in Spannung zu ſetzen und dadurch aus ihnen außergöttliche oder natürliche Mächte zu machen, ſo iſt damit der Menſch, wenn auch factiſch bloß der erſte Menſch, an dieſelbe Stelle mit Gott geſetzt, ja gerade in jenem Puncte mit einer Macht bekleidet, die größer iſt als die Gottes ſelbſt, ſo daß dieſer erſt des Offenbarungsproceſſes bedarf, um das durch den Menſchen zerrüttete Daſein wieder in Ordnung zu bringen.

Man hat gehofft, durch die Zurückwendung zum ſubjectiven Idealismus beſonders auch der Religion den ihr gebührenden Platz wieder zu erringen. Schelling zumal trat auf die Arena mit vielen Erwartungen und vielen Verſprechungen. Wenn aber nach ihm die durch den Sündenfall entfeſſelte Potenz eine göttliche iſt, ſo iſt die Einheit des Seins hiedurch ſchlechthin zerriſſen, mit der nothwendigen Folge, daß die Rückkehr zur Einheit etwas vollkommen Magiſches iſt, und die Religion als etwas nur einer intelligibeln Welt Angehöriges erſcheint. An dieſe letztere Klippe zu gerathen, ſind wir überhaupt nach den religiöſen Richtungen unſerer Tage ebenſo in Gefahr, als in der, von dem wahren Weſen der Religion zu wenig zu haben. Das wiedererwachte religiöſe Leben ſtellte ſich nothwendig in Gegenſatz gegen das Hegel'ſche Syſtem, für deſſen Lehre über die Religion jene Erhebung in ihrer ſo bedeutenden Macht, alſo das Weſen der Religion ſelbſt in ſeiner ganzen Tiefe etwas Unbegreifliches iſt; und eben durch dieſen Gegenſatz gegen die Hegel'ſche Lehre und ihre Conſequenzen erſcheint auch das andere Extrem, zu dem man nun auf religiöſem Boden ſo vielfach kam, als ein ganz natürliches und nothwendiges Begebniß.

Mit demjenigen Momente, welches die Religion dem objectiven Idealismus entgegenhält, ſtand ſtets in enger Verbindung ein anderes, welches nicht weniger, als jenes, zum Gegenſatz

gegen den objectiven Idealismus, beſonders deſſen Vollendung im Hegel'ſchen Syſtem, getrieben hat, nämlich der Begriff der Perſönlichkeit. Der Religion war es dabei zwar hauptſächlich um die Perſönlichkeit Gottes zu thun, aber es war dennoch bei dem abſoluten Geiſte, wie bei dem ſubjectiven letztlich ein und derſelbe Grund, der da trieb, die Perſönlichkeit für beide in vollem Maaße in Anſpruch zu nehmen. Die Perſönlichkeit des ſubjectiven Geiſtes konnte nun freilich die Hegel'ſche Philoſophie ſo wenig, als je eine, läugnen, aber dabei iſt es dennoch geſchehen, daß der fragliche Begriff in dem Syſtem keine feſte Stelle fand, und nicht zu vollem, wirklichen Daſein kam. Wie aber beim ſubjectiven Geiſte, ſo fand ſich auch für den abſoluten Geiſt, daß im Begriffe der Perſönlichkeit der des Geiſtes ſich vollendet, dieſer darin ſeine Spitze hat, ein unperſönlicher Geiſt daher nicht wirklich und wahrhaft Geiſt wäre. Die Frage nach der Perſönlichkeit Gottes iſt daher letztlich auch keine andere, als die nach der vollen, ebendamit erſt wahrhaft wirklichen Geiſtigkeit Gottes.

Als eine der Einwendungen gegen den objectiven Idealismus, zunächſt das Hegel'ſche Syſtem, haben wir ſchon oben angeführt, daß, wenn nun die Idee real würde, die Entwicklung, in welcher ſie ihr Daſein hat, aufhören würde, und ſo die volle Verwirklichung der Idee ihre reine Vernichtung wäre. So gewiß nun dieſer Einwurf jene Weltanſchauung in ſeiner ganzen Schwere trifft, ſo leicht überſieht man doch, daß er ſelbſt faſt in ganz gleicher Weiſe gegen den ſubjectiven Idealismus gilt. Nach Fichte, d. ä., iſt in unſerer Thätigkeit als ſolcher keine Mannigfaltigkeit, das Ich für ſich die abſolute, reine Identität; Mannigfaltigkeit und ein beſtimmter Charakter wird ihm nur durch die Beziehung auf den Widerſtand. Es kann daher, wenn nicht die Beſtimmtheit verloren gehen ſoll, nur ein in's Unendliche gehendes Hinausrücken der Schranke ſtattfinden. Gerade dieß, was in der vollendeten Geſtaltung des ſubjectiven Idealismus auch offen ausgeſprochen iſt, hatte nun hauptſächlich über den ſubjectiven Idealismus hinausgetrieben, und — die Sache in ihrem tiefſten Grunde ausgedrückt — zur Erkenntniß des Abſoluten als

nicht bloß äußerlich über der Welt dominirenden oder als nicht bloßen Sollens, ſondern als Seins in der Welt geführt. Dieß iſt der Grundgedanke des objectiven Idealismus, beſonders in ſeiner Vollendung durch Hegel; jedoch hat ſich die Grundbeſtimmung, wie ſie nun hier gefaßt wurde, als mangelhaft und jenes, was ſie ſelbſt fordert, nicht vollſtändig erfüllend erwieſen. Denn auf der einen Seite iſt dort dem Sollen ſeine Kraft genommen worden, indem es neben dem die Welt abſolut Treibenden zugleich zu dem ſich in gleicher Weiſe Treibenden wurde, und ſo ſelbſt dem ſteten Proceſſe anheimfiel. Ebendamit war auf der andern Seite dem Sein die Kraft des Sollens ganz gegeben, und jenes ſelbſt die Macht des Sollens ſchlechthin geworden, hiemit in dem Sein über der Immanenz des Sollens das transeunte Weſen dieſes zu ſehr verſenkt. Hegel ſelbſt wollte zwar beides feſthalten, indem er aber auf die Immanenz den hauptſächlichſten Nachdruck legte, wurde ihm das transſcendente Weſen des Sollens zur reinen Selbſtbewegungsform der Immanenz, während gerade umgekehrt die Immanenz aus der Selbſtbewegung der Transſcendenz kommt. Ebenhierauf nun gründet ſich letztlich auch, daß die Idee, das Abſolute als treibender Grund der Welt dieſe zum wirklichen und vollen Daſein der Idee in ihr führen muß. Die Erkenntniß, daß das Abſolute, wenn es anders dieſes ſein ſoll, ſich ſelbſt in Wahrheit zu verwirklichen hat, hat daher auch auf's Neue dem Geiſte zum Bewußtſein gebracht, daß ſowohl die abſolute Idee, als er ſelbſt mehr iſt, als nur dazu zu dienen, einen unendlich ſich wiederholenden dialektiſchen Kreislauf zu bilden.

Die deutſche Wiſſenſchaftſprache.

Von

Prof. Dr. Lindemann in Solothurn.

Caspar v. Stieler, genannt der Spate, tritt mit ſeinem 1692 erſchienenen Sprachſchatze als einer der erſten kräftigen Reinwalte unſerer kernigen Mutterſprache auf. „Die deutſche Sprache, ſagt er, iſt billig vor die vornehmſte und fürtrefflichſte Hauptſprache zu beehren, als welche einfach, ſelbſteigen, lauter und rein iſt, und nicht nur Alles, was die Welt begreifet, ohne Beihülfe einer andern Sprache deutlich und vernehmlich nennen, ſondern auch denjenigen Dingen, welche noch anderer Orten erfunden und erdacht werden, ſolch einen bequemen Namen geben kann, der ſobald von dem geringſten Menſchen, Weibern und Kindern, wenn ſie denſelben nur einmal hören, verſtanden werden mag. Immer und ewig Schade iſt es, daß die neugierige Unkinder ihrer angebornen Sprache einen ſolchen unverdienten Neid auf dieſelbe werfen, und lieber Stümmel und Undeutſchdeutſche ſein, als der Welſchen, Spaniſchen, Franzöſiſchen und Lateiniſchen Flickwörter müſſig gehen wollen. Man hat ſchon eine geraume Zeit her wider ſolche Neugierigkeit der Deutſchen geſungen und geſagt, aber da hilft weder warnen noch weiſen, ja es ſcheint, als wenn man wiſſens und willens barbariſch werden, und durch die Schande, ſo man der herrlichen und allerreichſten teutſchen Sprache anthut, eine Gloire (denn Ruhm, Preiß und Ehre iſt viel zu ſchlecht) erbetteln wolle. So toll und töricht geht der arme verführte Deutſche mit ſich ſelber um; — wer

aber ſich ſelbſten unehret, wer kann und will dem helfen? Vielmehr hat es das Anſehen, als wolle noch ſogar das Uebel ärger werden, nachdem man bei fürſtlichen Höfen franzöſiſche Trachten, franzöſiſche Geberden, franzöſiſche Diener ſiehet und lieber franzöſiſch als deutſch reden hört. Wo es nur nicht ein Vorſpuk des franzöſiſchen Joches ſein möchte!" Daß C. v. Stieler's Beſorgniß völlig eingetroffen iſt, haben wir leider nur zu gut erfahren! Der deutſche Vaterlandſinn hat zwar in den Jahren 1812—15 das franzöſiſche Joch wiederum zerbrochen; wenn wir aber heute noch von unſerer deutſchen Wiſſenſchaftſprache einen Schluß auf eine echtdeutſche Vaterlandliebe machen wollen, ſo dürfte es wohl, wenigſtens hinſichts unſerer Wiſſenſchaftforſcher, Gelehrten, Schön- und Zeitſchriftſchreiber, noch nicht gar glänzend damit beſchaffen ſein. Stieler's Worte gelten leider mit wenigen Abänderungen vielmehr noch heute!

Daß die Sprache unſers geſelligen Verkehres und Schriftthumes an Ueberladung von fremdem Wuſte kränkelt, braucht hier nicht durch beſondere Belege bewieſen zu werden; faſt alle unſere Schriftwerke zeugen für dieſe Thatſache. Wir alle leiden an dieſer vaterländiſchen Krankheit, und verſündigen uns theils mit Bewußtſein, theils aus Fahrläſſigkeit noch täglich an unſerer ehrwürdigen Mutterſprache. Aber das ſollten wir endlich beherzigen, daß eine Sünde gegen den Geiſt, die Geſetzlichkeit und Würde unſerer uralten Mutterſprache zugleich eine Sünde wider unſere Volksehre iſt; daß die Reinhaltung unſerer Sprache in ihrer hohen Einfalt und lieblichen Keuſchheit ſomit eine deutſche Ehrenſache iſt; daß es für biedere Deutſche endlich einmal Zeit wäre, eine Ritterinnung neuerer Art zu gründen, welche für die Reinhaltung unſerer Sprache von fremdem Flickwerke in die Schranken träte. Bei einem weiſen und kräftigen Beginne dürfte wohl dieſer Ritterorden eine reichere Wirkſamkeit haben und größere Ergebniſſe zu Tage fördern, als der noch in München beſtehende Orden vom heil. Georg für Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria. Denn nicht die ſechzehn Ahnen würden die Bedingung zur Aufnahme in dieſe vaterländiſche Innung aus-

machen; ſondern ein treues, für das Wohl und die Ehre des Vaterlandes glühendes Gemüth, und ein redliches Wollen und Wirken für Reinhaltung unſerer Mutterſprache wären die einzigen Anforderungen an alle gebildeten Männer deutſcher Zunge. Es kann nicht geläugnet werden, daß die allgemeine leichtſinnige Verſäumung dieſer heiligen vaterländiſchen Aufgabe, ſeit C. v. Stieler bis heute beſchämend für uns iſt. Doppelt beſchämend muß es aber für uns ſein, daß ſelbſt der gerechte Tadel, ja ſelbſt nicht einmal der wohlverdiente Spott fremder Schriftſteller, uns nicht von dieſer fortwährenden Entweihung unſerer herrlichen Mutterſprache heilen konnte! Jener Tadel z. B., welchen vor etwa vier Jahrzehnten der Franzoſe *Promonval* gegen unſere Väter ausſprach, der ſollte uns heute noch das Blut in die Wangen treiben. „Sehr viele Deutſche, ſagt er, miſchen ohne daran zu denken, einer jeden Redensart irgend ein franzöſiſches oder lateiniſches Wort ein. *Das Lächerlichſte dabei aber iſt, daß dieſer Gebrauch ſo allgemein iſt, daß ſich nur noch ſehr zart fühlende Perſonen dadurch beleidigt fühlen!*“ Kolbe, der in ſeiner Schrift über den Wortreichthum der deutſchen und franzöſiſchen Sprache obigen Tadels erwähnte, fügte folgende Bemerkung bei. „Einmal fremde Worte für Allgemeinbegriffe und fremde Endungen angenommen, findet dann gar keine Grenze mehr ſtatt. Denn wer hier wie in allem Schlechten über die erſte Scham hinaus iſt, der kennet überall keine hemmenden Zügel mehr. Es gibt kein anderes gebildetes Volk, bei dem ein ſolches *Geſudel* ſich auch nur als möglich denken ließe!“

Friedrich Leopold Graf v. *Stolberg* verglich im vaterländiſchen Muſeum (1810. S. 515—530) die Fremdwörter ſeelenloſen Mumien, welche wir, wenn volles Leben in unſerm geiſtigen Verkehre ſein ſoll, ſobald als möglich entfernen müßten. Jedenfalls ſind ſie einigermaßen für uns todte Laute, bei deren Anhörung man oft etwas Unrichtiges oder wenigſtens doch Einſeitiges denkt, und in welche man gewöhnlich etwas Willkürliches beimiſchen wird. Daher die gar nicht auffallende Erſcheinung, daß ein und daſſelbe Fremdwort in unſerer barbariſchen Philo-

ſophenſprache, wie ich dieſes in meiner jüngſten Abhandlung über Krauſe's Philoſophie bei dem Fremdworte „Pantheismus“ (B. XV. S. 100) nachwies, ſogar Entgegengeſetztes bezeichnet; ſo daß ſelbſt der Mann von Fach ſich beinahe genöthigt ſieht, wie dieſes namentlich bei der Hegel'ſchen Philoſophie vielfach der Fall iſt, für das Verſtändniß eines tiefern Denkens ein eigenes Wörterbuch anzulegen. Welcher fremde Urdenker vermöchte wohl die Kant'ſche, Fichte'ſche, Schelling'ſche, Hegel'ſche ꝛc. Wiſſenſchaftſprache zu verſtehen, ohne ſie eigens aus den Schriften dieſer Denker zu erlernen? Noch viel weiter gehen leider die naturforſchenden Schriftſteller (als ein ſprechendes Beleg vergleiche man nur R. Wagner's phyſiologiſches Wörterbuch), die nicht ſelten ganz muthwillig unſere würdige Mutterſprache durch Einmiſchung ganz unnöthiger Fremdwörter entweihen; welche letztere doch von unſeren Frauen und allen nicht in höheren Schulen Gebildeten, mithin von dem bei weitem größten Theile unſers Volkes, gar nicht verſtanden werden. Dieſes babyloniſche Sprachgemiſch, welches uns völlig in die Zeiten vor Gottſched zurückzuſtürzen droht, iſt ein Hauptgrund, daß unſere Wiſſenſchaftforſcher und ihre Leiſtungen ſo wenig volkthümlich ſind, und theilweiſe auch davon, daß die große Volksmaſſe in noch tiefer Unwiſſenheit über Dinge ſchmachtet, die ſie alltäglich umgibt. Unſere wiſſenſchaftliche Wirrſprache erſcheint demnach ſogar als eine Sünde wider den Geiſt unſers großen und biedern Volkes!

Hohe Zeit wäre es endlich einmal, dieſem fremden Unweſen auf dem Boden deutſcher Zunge ſein ſeliges Sterbſtündlein einzuläuten! Wirklich an der Zeit wäre es jetzt wiederum, jene Sprachvereine fruchtbringend zu erneuern und zu verallgemeinern, die innerhalb der zwei letzten Jahrhunderte aufgetaucht ſind und theilweiſe noch beſtehen. So hatte der in Weimar im Jahre 1617 geſtiftete Palmenorden den Zweck: „die Mutterſprache in ihre uralte angeborne Reinigkeit und Zierde wieder einzuführen, ſie von dem fremden drückenden Sclavenjoche zu befreien, und durch alte und neue Kunſtworte zu befeſtigen.“ Denſelben Zweck nahmen auch an die Spitze ihrer Satzungen der Blumenorden

der Schäfer an der Pegnitz zu Nürnberg (1644), die deutſchgeſinnte Genoſſenſchaft zu Hamburg (1646), der Schwanenorden an der Elbe (1760), und die deutſche Geſellſchaft zu Leipzig (1607 erneuert durch Gottſched 1727). Auch die Berliniſche Geſellſchaft für deutſche Sprache hat in unſerm Jahrhunderte Weſentliches für Reinigung und Höherbildung unſerer ehrwürdigen Mutterſprache beigetragen.

Was Wolff und Thomaſius für Einführung der deutſchen Sprache als Wiſſenſchaftſprache überhaupt leiſteten, das ſollten wir heute in dem Beſondern unſerer wiſſenſchaftlichen Schrift vervollſtändigen. Die Beſtrebungen und Leiſtungen von Stolberg, Campe, Wolke, Kolbe, Jak. Grimm, Bopp, Pott, Heyſe, Becker, Graff und anderer Sprachforſcher ſollten allgemein angeeignet und zu einem Gemeingute aller Gebildeten unſeres Volkes gemacht werden. Die deutſchen Dichter und theilweiſe auch unſere Künſtler gingen den Wiſſenſchaftforſchern in Veredlung und Höherbildung unſerer Mutterſprache voraus. Laſſen wir uns nicht länger mehr durch ſie beſchämen; folgen wir vielmehr wenn auch ſpät ihrem ſchönen Beiſpiele, und ſuchen wir durch doppelten Eifer bald wieder gut zu machen, was wir nur zu lange verſäumt haben! Denn „die Wiſſenſchaftſprache," ſagt ſehr richtig Krauſe S. 53 ſeiner Schrift von der Würde der deutſchen Sprache, „iſt hinter der Wiſſenſchaft, und die deutſche Sprache überhaupt hinter dem Lebensſtande des Volkes, zurückgeblieben." Die Sprachverdienſte, die ſich z. B. ein Oken in der Naturgeſchichte, ein Jahn in der Turnkunſt, und insbeſonders Krauſe in der Philoſophie erworben, ſollten endlich allgemein anerkannt und nachgeahmt werden.

Namentlich unſeren Fachgenoſſen möchte ich es zu beherzigen geben, daß auch Leibnitz, Wolff, Kant, der ältere Fichte, Tiefſtrunk und andere lebhaft die Anſicht theilten, unſere Mutterſprache könne zur Wiſſenſchaftſprache erhoben werden. Leibnitz erkannte unter allen neueren Sprachen die deutſche darum für

die Philoſophie am angemeſſenſten, weil ſie keine Ausdrücke für leere Begriffe habe. Kant erklärte, daß er die philoſophiſche Kunſtſprache in reinem Deutſch abfaſſen würde, wenn er dazu die gehörige Sprachkenntniß hätte. In ſeiner Schrift über den Begriff der Wiſſenſchaftlehre (2te Ausgabe, 1798, S. 13) ſagt Fichte: „die Nation, welche die Wiſſenſchaft erfinden wird, wäre es wohl werth, ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu geben. Sie wäre es wohl werth, ihr die übrigen Kunſtausdrücke aus ihrer Sprache zu geben, und die Sprache ſelbſt, ſowie die Nation, welche dieſelbe redete, würde dadurch ein entſchiedenes Uebergewicht über alle anderen Sprachen und Nationen erhalten. Es gibt ſogar ein nach allen ſeinen abgeleiteten Theilen nothwendiges Syſtem der philoſophiſchen Terminologie, vermittelſt der regelmäßigen Fortſchreitung nach den Geſetzen der metaphyſiſchen Bezeichnung transſcendentaler Begriffe, u. ſ. w. Dadurch wird denn die Philoſophie, die ihrem Inhalte nach für alle Vernunft gilt, ihrer Bezeichnung nach ganz national: aus dem Innerſten der Nation, die dieſe Sprache redet, herausgegriffen, und wiederum die Sprache derſelben bis zur höchſten Beſtimmtheit vervollkommnend. — — Mit der Beſtimmung dieſer Terminologie endet die philoſophirende Urtheilskraft ihr Geſchäft, das in ſeinem ganzen Umfang für Ein Menſchenleben leicht zu groß ſein dürfte. — — Dem Verfaſſer iſt alle Terminologie nur proviſoriſch, bis ſie einſt allgemein und auf immer gültig feſtgeſetzt werden kann." In der Vorrede zu den Vorleſungen über das Syſtem der Philoſophie äußert ſich Krauſe S. XI. gelegentlich ſeiner Rechtfertigung über den Gebrauch einer reindeutſchen Wiſſenſchaftſprache folgender Art: „Wohl mögen unter den Deutſchen, beſonders auch unter den deutſchen Philoſophen, erſt wenige ſein, welche es einſehen, wie wichtig nicht nur für das deutſche Volk ſelbſt, ſondern für die ganze Menſchheit dieſer Erde, und wie ſchön und würdevoll das Unternehmen iſt, die deutſche Sprache in ihrer Einheit und Reinheit herzuſtellen, ſie nach ihrem eigenen Geiſte zu entfehlern und zu vervollkommnen, und insbeſondere ſie als Wiſſenſchaftſprache auszubilden. Wohl meinen ſogar Viele, unſere deutſche

Sprache habe ſchon ihre Hochbildung, welche ſie die klaſſiſche Vollendung nennen, erreicht, und verlangen daher, „„daß ſelbige in ihrem gegenwärtigen Zuſtande belaſſen werden ſolle, damit die bis jetzt in ihr geſchriebenen Meiſterwerke der Wiſſenſchaft und der Kunſt ſtets genießbar bleiben möchten.““ Dieß aber iſt ebenſo ſachwidrig und unausführbar, als wenn man ein geſundes, lebenkräftiges, ſchönes Kind, befriedigt von ſeiner Kraft und Schönheit, hindern wollte, daß es nicht zum Jüngling und Mann heranreiſe. Unſere deutſche Sprache gibt ſich nicht in dieſe Feſſeln; ſie wird mit dem deutſchen Volke ſelbſt immer reiner, höher, großartiger, reicher, ſchöner, ihrem Geiſte treu, erblühen. Denn eine jede freie, ſelbſtſtändige, an ſich ohne Ende bildbare Urſprache kann nur mit dem Urvolke ſelbſt, deſſen Geiſt ſie empfangen, geboren, gepflegt und erzogen hat, um ſein Leben in ihr auszuſprechen, entſtehen, — wachſen, blühen, reifen und erlöſchen. Daher wird auch mit dem Leben des deutſchen Volkes unſere Sprache fortan wachſen und ſich vervollkommnen. Das Fehlgebildete und Mißlungene in den Verſuchen der Einzelnen, wird durch den Sprachgeiſt des Volkes abgewieſen und wieder ausgeſchieden, das Echte, das Richtiggebildete, Edle und Schöne aber an Worten und Redarten wird in das Leben der Sprache aufgenommen werden, und wird dann beſtehen, ſo lange die deutſche Zunge auf Erden gehört wird. Denn ſo eigenthümlich neue Wörter und Redarten anfangs denen zu gehören ſcheinen, welche ſie zuerſt an's Licht bringen, ſo ſind ſelbige doch nicht ihr Werk, und haben mit der Perſönlichkeit derſelben nichts gemein; ſie gehören der Sprache ſelbſt an und dem Volke, deſſen Geiſt dieſe Sprache geſchaffen hat und bildet. — Ganz beſonders aber in dem oberſten Theile der Wiſſenſchaft, der ſogenannten Metaphyſik, iſt es erforderlich, daß der Gebrauch der Wörter und die ganze Rede ſachgemäßer, reiner, edler, kürzer und überhaupt gliedbaulicher (organiſcher) werde. Inſonderheit ſind in dieſem Theile der Wiſſenſchaft mehre zuſammengeſetzte Wörter erforderlich, als bisher angewandt zu werden pflegen. Es iſt ein günſtiger Umſtand für die vollkommnere, kürzere und überſichtlichere

Darſtellung der oberſten Grundgedanken, daß die deutſche Sprache es vermag, angemeſſene zuſammengeſetzte Wörter aus ihren Wurzelwörtern und Stammwörtern zu bilden, und darin ihre ältere Schweſter, die Sanſcrit-Sprache, zu erreichen und zu übertreffen, die es ihr in ihrer Wiſſenſchaftſprache hierin bisjetzt zuvorthut." In ſeiner Schrift von der Würde der deutſchen Sprache gibt uns Krauſe S. 39 ebenfalls folgende nur zu wahre und beherzenswürdige Andeutung: „Bleibt die Sprache hinter dem Stande der Wiſſenſchaft zurück, oder wird ihre Weiterbildung planlos und kunſtwidrig vorgenommen, ſo wird der Wiſſenſchaftbau ſelbſt gehemmt und zerrüttet, und das geſellige Zuſammenarbeiten an demſelben erſchwert."

Nach Anführung des Geſchichtlichen und Deſſen, was edle vaterländiſche Vorfahren und Zeitgenoſſen für Reinhaltung und Höherbildung unſerer Mutterſprache thaten, will ich nur noch einige Bemerkungen über die Weſenheit der deutſchen Wiſſenſchaftſprache überhaupt nebſt einigen unmaßgeblichen Vorſchlägen beifügen, auf welche Weiſe ſie allmälig deutſcher, vollkommener und allgemeiner gemacht werden könne.

Unſere Mutterſprache zeichnet ſich bekanntlich durch den Reichthum ihrer Wortbildungen und durch ihre Bildſamkeit vor allen anderen europäiſchen Sprachen aus. Sie iſt darum vollkommen geeignet, nicht nur zum Ausdrucke der gewöhnlichen Lebenszuſtände, ſondern auch des ganzen Seelenlebens. Als Ausdruck unſerer Seelenzuſtände muß jedoch die Sprache der Weſenheit der Seele ſelbſt entſprechen. Nun äußert ſich die Seele nach dem Geſetze der Einheit, Gegenheit und Vereinheit, und gliedert ſich in Sinn, Trieb und Gemüth; es muß ſonach auch die Sprache als Wiſſenſchaftſprache alle Zuſtände des Sinnes, Triebes und Gemüthes eines Volkes nachzuzeichnen befähigt ſein. Die Sprache verleiht mithin zugleich den höchſten und innigſten Thätigkeiten des Volksgeiſtes die entſprechende Ausdruckweiſe und Geſtaltung. Sie bezeichnet alle unſere Innerungen, unſer Denken, Erkennen, Empfinden, Ahnen, Vorſtellen und Erfahren; ſie ſtellt ebenfalls alle unſere Strebungen, d. i. unſere Begehrungen, unſere Willens-

zuſtände und die Dichtungen der Einbildungskraft oder der Phantaſie dar. Ebenſo malt ſie das ganze Gefühl- und Thatleben des Volkes allhinſichtlich ab; daher vermag ſie Wiſſenſchaft und Kunſt, Gottinnigkeit, Güte, Gerechtigkeit und Seligkeit, und nicht weniger die Schönheit des Geiſtes, des Gemüthes und der Natur würdig zu ſchildern.

Wie der Einzelmenſch und jedes Volk in beſtimmt unterſchiedenen Lebensaltern und in verſchiedenen Lebens- und Bildungszuſtänden ſich ſtetig geſtalten; ebenſo ſchreitet auch die Sprache, als der Ausdruck ihres Geſammtlebens, mithin auch die Wiſſenſchaftſprache fort. Jede höhere Bildungsſtufe des Volkes verurſacht und fordert demnach auch die Veredlung und Höherbildung ſeiner Sprache. Es hieße ein Volk widerrechtlich in ſeiner Kindheit zurückhalten, wollte man ſeine Sprache in den engen Grenzen der kindlichen und jugendlichen Anſchauungs- und Ausdruckweiſe für alle Zeiten weſenwidrig feſtbannen. Aus dieſem Grunde muß jener vielſeitig gehörte Einwand, wonach die Wiſſenſchaftforſcher in Bildung von Neuwörtern nicht über die bisherige Ausdruckweiſe des Volkes hinausgehen dürften, mit ganzer Entſchiedenheit zurückgewieſen werden. Dieſer unrichtige Einwand wird ja ſelbſt durch die Geſchichte der Menſchheit vielfach der Unwahrheit gezeiht; denn jeder Fortſchritt des geiſtigen und geſelligen Lebens mehrt auch den Reichthum der Sprachausdrücke, und jede neue Schauung und Erfindung bedarf ſtets einer mehr oder minder neuen Bezeichnung für die Sprache. Außerdem wird und ſoll der Wiſſenſchaftforſcher nicht unter oder bloß auf der Stufe der allgemeinen Volkbildung ſtehen; ſondern er ſoll ſeinem Volke als ein geiſtiger Leuchtthurm den Weg des Fortſchrittes und der ſtetigen Höherbildung und Veredlung zeigen; er ſoll ſo viel als möglich die geiſtige Dämmerung der großen Volksmaſſe aufzuhellen und ſchwinden zu machen ſtreben. Schon aus dieſem Grunde kann er nicht für alle neugefundenen Begriffe, insbeſonders für höhere Geiſtesſchauungen nicht, ſeine Zuflucht zu den bisher gebrauchten Dämmerworten des Volkes nehmen, bei deren Anwendung er über manche Neubegriffe vielfach den Leſer

mehr verwirren als weiterfördern könnte. Der Wiſſenſchaftforſcher hat den hohen Beruf, dem Volke auf dem Wege der tiefern und klarern Erkenntniß der menſchlichen Zweckbeſtimmungen und Aufgaben, und in der Einſicht der zweckmäßigſten Mittel zur Verwirklichung derſelben, voranzuſchreiten. Er hat ebendeßhalb auch die Befugniß die neuen Ergebniſſe ſeiner Forſchungen dem Volk- und Sprachgeiſte gemäß neu zu bezeichnen, und dadurch die Volkſprache zu einer für alle neuen Schauungen ausreichende Wiſſenſchaftſprache zu ſteigern.

Daß unſere uralte Mutterſprache zu einer vollkommen ausreichenden Wiſſenſchaftſprache veredelt werden könne, das kann kein nur nothdürftiger Kenner derſelben ihr abſtreiten. Sie ſtellt ſchon jetzt, freilich mit Hülfe einer bedeutenden Anzahl meiſt unnöthig eingeſchmuggelter Fremdwörter, großentheils unſer Wiſſenſchaftleben dar. Daß ſogar die Urwiſſenſchaft (Metaphyſik) und überhaupt die reine Vernunfterkenntniß oder die Philoſophie in reindeutſcher Sprache dargeſtellt werden könne, davon gab uns bereits Krauſe ein nachahmungswürdiges Beiſpiel; welches nur von afterdeutſchen Wiſſenſchaftforſchern und Solchen verſpottet und lächerlich gemacht werden konnte, die ſich darum in ihrer bunten, aus lateiniſchen, franzöſiſchen, griechiſchen ꝛc. Fetzen zuſammengeflickten Sprachjacke gefallen, weil ſie die Fähigkeit, die Würde und den Reichthum ihrer Mutterſprache völlig verkennen, und alſo eigentlich gar nicht wiſſen was ſie thun.

Damit jedoch unſere Mutterſprache ihre Anſprüche als Wiſſenſchaftſprache in jeder Hinſicht geltend machen könne, müßten die Wiſſenſchaftforſcher in Anſehung der Behandlung derſelben folgende weſentliche Geſichtpuncte feſthalten:

1) Unſere Sprache ſoll in ihrer Einen Weſenheit wirklich das geſammte höhere Geiſtes- und Gemüthleben unſers Volkes darſtellen; ſie ſoll alſo auch der ganzen Wiſſenſchaft zum Ausdruck dienen, und zwar nicht wie bisher bloß theilweiſe, ſondern ganz und möglichſt ohne alle Hülfe fremder Wörter. Damit ſie dieſer ihrer Aufgabe gewachſen ſei, ſoll ſie ihrer eigenen Weſen-

heit und Geſetzlichkeit gemäß in ihren Wörtern, Sätzen und Satzverbindungen weiter entwickelt und gebildet werden.

2) Unſere Sprache ſoll Einheit haben, d. i. ſie ſoll in ihren Wörtern und Redensarten einſtimmig, einklangig, klar und nicht im Widerſpruche mit ihrem eigenen Grundgeſetze und Geiſte ſein. Auch daraus folgt wiederum von ſelbſt, daß ſie ſich von aller entweihenden Vermiſchung mit den ihre Einheit ſtörenden Fremdwörtern fern zu halten habe.

3) Die deutſche Wiſſenſchaftſprache, als das Höhere und Urweſenliche unſerer geſammten Mutterſprache, ſoll ihrem Rechte gemäß ſelbſtſtändig entwickelt und dargeſtellt werden; damit durch ihre ſelbſtſtändige Weiterbildung auch das geſammte Volkleben gehoben und veredelt werde. Trefflich ſchildert uns Krauſe den bedeutſamen erziehenden Einfluß der höher gebildeten Sprache: „die Sprache, ſagt er (S. 20 der Ankündigung ſeines leider unvollendet gebliebenen Urwortthumes der deutſchen Volkſprache), iſt ein wirkſames Mittel ſowohl der Erziehung, als auch, ſofern ſie weſenwidrig iſt, des Verderbens der Menſchen. Eine Sprache, die ſchon in ihren Wörtern und Redniſſen rein, frei, würdevoll und ſchön iſt, ſtimmt zu heiligem Ernſte, befördert Klarheit der Anſchauung, Innigkeit des Gefühles, Reinheit und Stärke des Willens. Reinigung, Veredlung und Höherbildung der Volkſprache wird daher zu Reinigung, Veredlung und Höherbildung des Volkes in allen Theilen des Lebens, Weſenliches mitwirken, und iſt gewiß ein Mittel, das Unedle und Böſe auf Erden ausrotten zu helfen. Durch Bearbeitung der Volkſprache in dieſem Geiſte wird die Sprache der Gottinnigkeit, — der Liebe, des Rechtes, der Wiſſenſchaft und der Kunſt an Richtigkeit, Reichthum, Innigkeit und Schönheit viel gewinnen, und die Rede des geſelligen Lebens wird ſinnvoller und übereinſtimmiger werden."

4) Die Mutterſprache ſoll als Wiſſenſchaftſprache in ihren Bezeichnungen dem Weſenlichen der Gedanken entſprechen. Aus dieſem Grunde ſoll:

a) jedes Wort dem Gegenſtande angemeſſen ſein und ſeinem

Sinne genau entſprechen. Es ſollen darum einfache Wörter für einfache Begriffe, zuſammengeſetzte Wörter für zuſammengeſetzte Begriffe, bejahige Wörter für bejahige Gedanken, verneinige Ausdrücke für verneinige Anſchauungen, unbildliche Wörter für Bezeichnungen erhabener und göttlicher Weſenheiten u. ſ. w. gebraucht werden.

b) Die Bezeichnungen ſollen zugleich umfaſſend und allgemein ſein bei Darſtellung höherer und allgemeiner Begriffe, theilheitlich und einzelweſenlich bei Art- und Einzelweſenbegriffen.

5) Indem die Wiſſenſchaftſprache das höhere Geiſt- und Gemüthleben der Weſenheit der Dinge ſelbſt entſprechend darſtellt, hat ſie jedoch auch auf die geſchichtliche Entwickelung der Volkſprache Rückſicht zu nehmen. Die Wiſſenſchaftforſcher haben darum deren Weſenheit und Geſetzlichkeit, deren Urbegriff und Urbild, zu erforſchen; ſie haben dann die Gegebenheiten des Lebens darauf zu beziehen, um ſich dadurch ein Muſterbild für die jeweilige Schriftſprache zu entwerfen. Bleibt die Wiſſenſchaftſprache wirklich im Einklange mit der Volkſprache, dem jedesmaligen Standpuncte der Wiſſenſchaftforſchung und ihrem eigenen Urbilde: dann wird ſie auch ohne alle fremde Beihülfe geeignet ſein, nicht nur das höhere Volkleben darzuſtellen, ſondern ſie wird ſich auch mit dem Fortſchreiten des Volkes ſtetig weiter entwickeln und höher bilden. Auf dieſe Weiſe wird ſie endlich ein voll- und wohlgliediges ſchönes Ganze der Darzeichnung des geſammten Volklebens werden, und nicht nur dazu beitragen, die geſammte Volkſprache veredeln und verſchönern zu helfen; ſondern ſie wird auch einen unberechenbaren wohlthätigen Einfluß auf die Weiterbildung, Veredlung und Verſchönerung des geſammten Volklebens ausüben.

6) Unſer Sprachgebrauch ſoll, ſoweit er den deutſchen Sprachgeſetzen entſpricht, beibehalten, ſonſt aber durch die Berufenen im Volke verbeſſert werden. Ein dem Geiſte und der Geſetzlichkeit unſerer Sprache widerſtrebender Sprachgebrauch hat eben ſo wenig ein Recht auf Fortbeſtehen, als ſchlechte und verkehrte Volkſitten und Gebräuche ihres hohen Alters wegen, geſchützt werden ſollen.

Jeder Schriftſteller und Gebildete des Volkes könnte ſein Schärflein dazu beitragen, auf daß durch Erfüllung dieſer Anforderungen unſere Mutterſprache immer mehr zu einer, für die jedesmaligen Zeitbedürfniſſe ausreichenden Wiſſenſchaftſprache vervollkommnet werde. Vor allen Dingen hätten ſich die Wiſſenſchaftforſcher und Gelehrten mit den Ergebniſſen der reichen Ausbeute unſerer heutigen Sprachforſcher bekannt zu machen. Uebrigens könnte ſich einſtweilen ein Jeder nach Kolbe's Vorſchlag aller Fremdwörter mit folgenden Endungen enthalten:

1) mit den deutſchfranzöſiſchen Endungen: — iren, — irer, — irung; —

2) mit den lateinfranzöſiſchen Endungen: — at, — ät, — enz, — anz, — ur;

3) mit franzöſiſchen Endungen und lateiniſcher Ausſprache wie: — ion, — ment (Kompliment), und

4) mit den reinfranzöſiſchen Endungen: — age, — ment, — ance, — eur u. ſ. w. Von fremden Sprachen ſind überhaupt nur in dringenden Nothfällen einzelne Wörter aufzunehmen oder beizubehalten; dieſe Fremdwörter ſollten aber jedenfalls den Geſetzen unſerer Sprache gemäß umgeformt und auf dieſe Weiſe eingebürgert werden. Ueberhaupt ſollten wir, ſtatt bei jedem Neubegriffe haſtig nach einem Fremdworte zu greifen, uns vorerſt um den paſſenden Ausdruck in der Mutterſprache umſehen. Viele treffliche Wörter ließen ſich in dem reichen Schatze unſerer Mundarten und in der Sprache unſerer Gewerbe auffinden, welche die Wiſſenſchaftſprache nur zu verallgemeinern hätte. Solche Wörter haben überhaupt einen weit größern Anſpruch auf Aufnahme in unſere Schriftſprache als die Fremdwörter; denn ſie beſitzen, weil bei einem Theile unſers großen Volkes längſt einheimiſch, auch dadurch ſchon in allen Ländern deutſcher Zunge eine Art Bürgerrecht. Wir ſollten endlich auch dahin kommen daß wir, den meiſten Schriftſtellern anderer Völker ähnlich, lieber zu Umſchreibungen als zu Fremdwörtern unſere Zuflucht nehmen.

Die für dieſen Herbſt nach Frankfurt ausgeſchriebene Verſammlung deutſcher Sprachforſcher könnte übrigens

die zweckmäßigſten Vorſchläge für Ausbildung unſerer Wiſſenſchaftſprache machen oder wenigſtens vorbereiten helfen. In einer hierfür beſonders beſtimmten Zeitſchrift könnten künftig die allgemeinen und beſonderen Vorſchläge und Verbeſſerungen mitgetheilt werden. Außerdem könnten nach dem Vorgange der oben erwähnten älteren Sprachreinigungsvereine auch jetzt wieder in jeder größern Stadt und ſelbſt für eine Anzahl kleinerer Orte eigene Vereine ähnlicher Art geſtiftet werden, an welchen jeder Gebildete und Volklehrer zur Theilnahme berechtigt wäre. Der Verein der deutſchen Sprachforſcher würde mittelſt ſeiner eben berührten Zeitſchrift an dieſen überall verbreiteten Sprachreinigungsvereinen einen höchſt fruchtbaren Boden für ſeine Beſtrebungen finden, und mittelſt derſelben ſelbſt auf unſer ganzes Volk ſegensreich einwirken.

Je mehr alle Wiſſenſchaftforſcher und Gelehrte ſich einer reindeutſchen Wiſſenſchaftſprache bedienen, deſto mehr wird nicht nur der inneren Entwickelung der Wiſſenſchaft ſelbſt ein außerordentlicher Vorſchub geleiſtet; ſondern was gleich wichtig iſt, die erkannten Wahrheiten werden auch unſerm Volke zugänglicher gemacht. Dadurch erſt würde dieſes wirklich befähigt werden unter allen übrigen Völkern der Menſchheit durch ſeine tiefere Geiſtes- und Gemüthsbildung hervorzuragen.

Für uns Philoſophen insbeſonders, als den Forſchern der reinen Vernunfterkenntniß und der Weſenheit der Dinge, gibt es aber noch einen eigenen eindringlichen Sporn zur Mitwirkung an dieſer vaterländiſchen Angelegenheit, nämlich die endliche Auflöſung der wahrhaft polniſchen Verwirrung in unſerer deutſchen Philoſophie. Beherzigen wir vorerſt die Worte Göttling's *): „Sehr dankenswerth ſcheint mir die Bemühung, die fremdartigen Ausdrücke unſerer Philoſophie durch ganz entſprechende deutſche zu erſetzen. Doch bin ich überzeugt, daß dieſelben nimmermehr Eingang finden werden und allgemeine Anwendung, ſo lange un-

*) Siehe Krauſe's Schrift von der Würde der deutſchen Sprache Seite 27.

ſere neuere Philoſophie nur ein fortgeſetzter Bau auf älteren Begriffen fremder Völker iſt, und daß nur dann, wenn ein völlig neuer Grund auf echtem deutſchen Boden gelegt iſt, entſprungen aus dem reinſten Leben unſers Volkes, dergleichen ſeine Anwendung finden wird und kann. Deßhalb wird aber dem Streben nach Reinheit auch in dieſer Art ſein Verdienſt nicht benommen." Erſtreben wir endlich die Neugeſtaltung unſerer Philoſophie dadurch, daß wir alle zuſammenwirken zum Aufbaue der Einen deutſchen Philoſophie (darüber werde ich vielleicht ſpäter einmal einige Anſichten beſonders mittheilen). Wenn jener bekannte fürſtliche Trinkſpruch am Rheine: „Kein Oeſterreich, kein Preußen mehr, ſondern ein einiges Deutſchland!" mit Recht ſo tiefen Anklang in unſerm Volke finden konnte, ſo würde der Zuruf: „keine Schelling'ſche, Hegel'ſche, Herbart'ſche, Krauſe'ſche u. ſ. w. Philoſophie mehr, ſondern der Anbau der Einen deutſchen Philoſophie!" gewiß unter allen Gebildeten ebenfalls eine freudige Theilnahme erregen. Wohlan denn, der erſte Grundſtein hierzu iſt in der Bebauung einer deutſchen Wiſſenſchaftſprache gegeben, an welcher ein Jeder, unbeſchadet ſeines bisherigen wiſſenſchaftlichen Sonderſtandpunctes, lebhaften Antheil nehmen kann. Beſitzen wir einmal eine deutſche philoſophiſche Sprache, ſo wird ſchon dadurch eine große Vereinbarung herbeigeführt, daß wir uns wechſelſeitig richtig verſtehen. Wo aber ein klares Verſtändniß ſtattfindet, da iſt auch der Grund zu einer allmäligen Ausgleichung um ſo mehr gelegt, je mehr ein Jeder von uns für Herſtellung der Einen deutſchen Philoſophie eine warme Bruſt fühlt. Wie können wir verlangen, daß die Urdenker fremder Völker uns kennen und verſtehen lernen, wenn es ſelbſt für uns mit großen Schwierigkeiten verknüpft iſt, einander zu verſtehen? „Seien wir in Worten kunſtgemäß und weiſe, auf daß wir in der Sache übereinſtimmen," — in dieſen Spruch will Krauſe jenen bekannten verführlichen andern: „in verbis faciles, modo in re conveniamus" — ganz mit Recht umgewandelt wiſſen. Sprechen wir endlich einmal in unſern Schriften ein klares Deutſch mit einander, wie es deutſchen Denkern geziemt und es

ihnen gar wohl anſteht, und nicht nur wir alle werden uns verſtehen, ſondern auch die fremden Denker werden leichter und achtungsvoller unſerm Gedankengange folgen können. Dadurch aber würde es der deutſchen Philoſophie leicht möglich werden, ihre befruchtenden Fittige über die ganze Menſchheit auszubreiten, und auf das innerſte Leben aller Völker ſegenſpendend einzuwirken. Wir dürften uns ſo vielleicht einen Wirkungskreis verſchaffen, gegen welchen der jetzige wie eine Maus gegen einen Elephanten verſchwinden würde.

Es konnte hier nicht der Zweck ſein, den hochwichtigen Gegenſtand der deutſchen Wiſſenſchaftſprache erſchöpfend darſtellen zu wollen. Die völlige Löſung dieſer Aufgabe möchte ſelbſt die Kraft des fähigſten Sprachkundigen überſteigen; ſie kann nur dem Fleiße ſtetig fortarbeitender Vereine der Sprachforſcher und Gebildeten allmälig gelingen. Denn wie unſere Volkſprache das Geſammtwerk unſers ganzen Volkes und ſtetig fortbildbar iſt, ſo muß auch die deutſche Wiſſenſchaftſprache ein ſtetig fortſchreitendes Geſammtwerk aller deutſchen Wiſſenſchaftforſcher und Gebildeten der Gegenwart und Zukunft ſein. Nur anregen wollte ich dieſen allen ehrliebenden gebildeten deutſchen gleichheiligen Gegenſtand. Zu dem deutſchen Scham- und Ehrgefühle wollte ich ſprechen über eine hohe Volkſache, wegen deren beiſpielloſer Vernachläſſigung wir mit Recht vor allen anderen Völkern ſchamroth werden ſollten; deren Verachtung wir uns in dieſer Hinſicht bis jetzt nicht unverdient zugezogen haben und noch uns zuziehen. Meine Fachgenoſſen wollte ich beſchwören, die babyloniſche Sprachverwirrung in der deutſchen Philoſophie zu beendigen, und die bunte Sprachjacke endlich einmal abzulegen! Möchten doch auch die deutſchen Natur- und Geſchichtforſcher und die Rechtsgelehrten jenen unnöthigen fremden Sprachquark wenigſtens da aufgeben, wo die betreffenden Anſchauungen und Begriffe ſogar in der Rede des täglichen allgemeinen Volkverkehrs von Alters her mit guten deutſchen Wörtern bezeichnet werden! Auch den Herausgebern von Zeitſchriften, welche die Trägerinnen und Ausbreiterinnen der jeweiligen Volkbildung ſind, möchte ich es an das Herz legen, in

dem zwar einfachen aber würdevollen deutſchen Gewande zu erſcheinen, mit uns Deutſchen endlich einmal ein gutes und reines Deutſch zu ſprechen; die Deutſchen von den Tageszuſtänden des Lebens, der Wiſſenſchaft und Kunſt deutſch zu unterrichten! So lange wir uns unſerer wirren Wiſſenſchaftſprache nicht entledigen, mögen wir die Vaterlandliebe auf der Zunge haben, aber in unſerm Gemüthe hat ſie ſicherlich noch nicht durchgängig Platz gefunden. Der recht vaterländiſch geſinnte Deutſche ſoll bei allen Vorkommniſſen des Lebens deutſch mit den Deutſchen ſprechen; mithin nicht bloß in der Familie und im traulichen Freundeskreiſe, ſondern auch in der Wiſſenſchaft und Kunſt, in Gottinnigkeit und Recht, in ſeinem ganzen Leben und Wirken. Wenn alle Gebildete unſers Volkes in Verwirklichung dieſer vaterländiſchen Aufgabe zuſammenſtimmen, dann endlich möchte auch die ſchöne Zeit herbeigeführt werden, die Schottel, der Vorgänger C. v. Stieler's in ſeiner dritten Lobrede auf die deutſche Sprache S. 49 in folgenden Worten begeiſternd verkündigte: „Die fünfte und letzte Denkzeit (epocha) möchte auf die Jahre einfallen, darin das ausländiſche verderbende Lapp- und Flickweſen könnte von der deutſchen Sprache abgekehret und ſie in ihrem reinlichen angebornen Schmucke und Keuſchheit erhalten, auch darin zugleich die rechten durchgehenden Gründe und Kunſtwege alſo könnten gelegt und beliebet, auch ein völliges Wörterbuch verfertigt werden, daß man gemächlich die Künſte und Wiſſenſchaften in der Mutterſprache leſen, verſtehen und hören möchte." Wenn doch dieſe alte Vorherſagung ſich ſchon zu unſerer Ehre in unſeren Tagen erwahren, und wir unſeren Nachkommen eine gutdeutſche Wiſſenſchaftſprache zu einem nachahmungswürdigen Muſter hinterlaſſen würden!

Die philoſophiſche Litteratur der Gegenwart.

Von

Stadtpfarrer Dr. Wirth.

(Zehnter Artikel).

---

1. Speculative Charakteriſtik und Kritik des Hegel'ſchen Syſtems und Begründung der Umgeſtaltung der Philoſophie zur objectiven Vernunftwiſſenſchaft, mit beſonderer Rückſicht auf die Geſchichte der Philoſophie von Dr. Karl Phil. Fiſcher, ordentl. Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Erlangen. 1845.
2. Das Princip und die Methode des Ariſtoteles. Aus Ariſtoteles typiſch dargeſtellt von Dr. Guſtav Müller, Lehrer am Gymnaſium zu Schleuſingen. Leipzig. 1844.
3. Ueber die menſchliche Erkenntniß. Von Leopold Schmid, Profeſſor der Theol. und Philoſophie an der Univerſität Gießen. 1845.

Es ſind dermalen viele achtungswerthe Kräfte, welche an der gedeihlichen Fortentwicklung der Philoſophie arbeiten, wenn auch ein wirkliches neues Princip und eine neue Methode von ihnen nicht entdeckt worden iſt und dieſelben mehr Uebergänge von der herrſchenden zu einer beſſeren Speculation, nicht aber dieſe ſelbſt darſtellen. Auch die Schriften, deren Titel wir oben angegeben haben, liefern, jede in ihrem Theile, Beiträge der genannten Art zu einem fortſchreitenden Wiſſen, die erſtere rein kritiſch, die zweite, indem ſie ſchon poſitiver zu Werke geht, obgleich ſie nicht ſelbſt ein wahres Syſtem aufſtellt, ſondern ein ſolches nur in einer ſchon dageweſenen Philoſophie, deren Geiſt aber in uns wieder aufleben ſoll, uns vorhält, die dritte endlich direct, indem ſie wenigſtens die erkenntnißtheoretiſche Grund-

Digitized by Google

lage der Philoſophie nach ihren Hauptgeſichtspuncten dogmatiſch behandelt. Hierin liegt nun auch der Grund, warum wir die genannten Schriften in der angegebenen Reihenfolge zur Darſtellung kommen laſſen.

1.

Die vorliegende Schrift enthält eine treffliche, vollſtändige Kritik des Hegel'ſchen Syſtems. Hatte Fiſcher ſchon in ſeinen früheren Werken in ſeine eigene philoſophiſche Erörterungen die Beurtheilung der entſprechenden Hegel'ſchen Lehren verflochten; ſo flicht er ſeine früheren Urtheile mit den über die bisher noch nicht von ihm beſprochenen Partien des Hegel'ſchen Syſtems in einen Kranz zuſammen, welcher zwar für letzteres ein Dornenkranz, an ſich aber die Blüthe einer poſitiven, harmoniſirenden Dialektik iſt. Wir ſind mit dieſer Kritik beinahe durchgängig einverſtanden, wenn wir gleich hie und da von ihr abweichen und dieſe Abweichungen im Folgenden herausheben.

Mit Recht ſtellt er ſeinem Werke eine Kritik der Hegel'ſchen Geſchichte der Philoſophie voran, ſofern dieſe Geſchichte den Anſpruch macht, das betreffende Syſtem als das univerſelle zu erweiſen, und wirklich bei Solchen, welche die geſchichtlichen Philoſopheme nicht in den Quellen ſtudiren, jenes Vorurtheil geweckt hat, während ſie in Wahrheit bei allem Verdienſt, das Hegeln bleibt, verwandte Syſteme in ein bisher nicht gekanntes Licht geſtellt zu haben, einen großen Theil des geſchichtlichen Stoffs umdeutet und hierin nur die Relativität ihres eigenen Geſichtspunctes auf eine eclatante Weiſe offenbart. So weiſt Fiſcher Hegel'n das ſchreiende Unrecht, das er gegen Sokrates ſich hat zu Schulden kommen laſſen, die augenfälligen Widerſprüche, in welche Hegel bei ſeinem Verdammungsurtheil über Sokrates mit ſich ſelbſt geräth, ferner die Mißkennung des Princips Platon's, welcher, weit entfernt, den Gedanken als das abſolute Weſen zu hypoſtaſiren, vielmehr den νοῦς βασιλικός als αἰτία alles Seins ſetzte, richtig nach, und zeigt ſodann, daß Ariſtoteles nicht, wie Hegel vorausſetzt, vom menſchlichen, ſondern ausdrücklich vom göttlichen νοῦς, im Unterſchiede von dem erſteren, die Iden-

tität des Denkens und Seins prädicire. Wir ſind mit dieſen Ausſtellungen um ſo mehr einverſtanden, als wir in unſerer Schrift über die ſpeculative Idee Gottes (Stuttgart 1845) dieſelben Nachweiſungen noch ausführlicher geben. Nur in einigen Puncten differiren wir von Fiſcher's Auffaſſung der griechiſchen Philoſophie. Wir erkennen mit ihm auf's Freudigſte an, daß das Pythagoreiſche Princip ſeinem *Gehalte* nach ungleich wahrer und allſeitiger iſt, als das der Eleaten und Heraklits, indem es die Einheit als Harmonie des Entgegengeſetzten enthält, nicht aber die Einheit für ſich fixirt, wie das Eleatiſche, oder nur den leeren Wechſel ſich widerſprechender Beſtimmungen im Entſtehen und Vergehen ausſpricht, wie das Heraklitiſche; dennoch aber glauben wir, daß es nur eine Vorſtufe der letzteren ſei, ſofern es nämlich ſeiner *Form* nach betrachtet wird, welche erſt eine ſinnlich intelligible, nicht, wie die Principien der Eleaten und Heraklits, eine rein intelligible war. Denn daß auch Heraklit bei allem Phyſikaliſchen das Princip in der Gedankenform ausgeſprochen habe, beweiſen Stellen, wie Arist. Met. IV., 7, Eth. Nic. VIII, 2, Heracl. ap. Ps. Arist. de Mund. 5 und A., auf's beſtimmteſte. Sodann iſt es uns auffallend geweſen, wie Fiſcher Hegel'n zugeſtehen mochte, daß der Neuplatonismus Pantheismus mit einer negativ idealiſtiſchen Richtung geweſen ſei (S. 45. 46). Ich darf hiegegen wohl auf S. 245 meiner oben erwähnten Schrift verweiſen, worin ich auf das beſtimmteſte das theiſtiſche Grundprincip des Neuplatonismus namentlich aus dem Commentar des Proklus zum Platoniſchen Parmenides (Ed. Cousin. T. V., p. 12 ff.) darthue und neben den ausführlichen Beweiſen, welche hier Proklus für jenes Princip gibt, ſeinen entſcheidenden Ausſpruch citiren: *καὶ γὰρ ἄτοπον, ἡμᾶς μὲν γινώσκειν τὸ πᾶν καὶ τὰς αἰτίας τῶν γινομένων, αὐτὸ δὲ τὸ ποιοῦν ἀγνοεῖν καὶ ἑαυτὸ καὶ τὰ ποιούμενα παρ' αὐτοῦ.* Das Wahre aber iſt, daß der Neuplatonismus, wie jede ächte Philoſophie, jenſeits der Antitheſe des Theismus und Pantheismus, wie ſie ein abgezogenes Wiſſen ſtatuirt, ſtehe und das Abſolute als die reine Einheit des Unendlichen und Endlichen beſtimme, welche in ſich auf ewige Weiſe Leben, Seele

und Geiſt iſt. Hierin iſt der Neuplatonismus nichts als die begriffliche Ausbilduug der Lehre Platon's, welche gleichfalls nicht einſeitig als Theismus bezeichnet werden kann, vielmehr Gott als Geiſt beſtimmt, der vermittelſt der Weltſeele ſeine Ideen in der Materie verwirklicht und dadurch mit der Welt ebenſo ein organiſches Ganzes bildet, wie der Geiſt des Menſchen mit ſeinem Leibe, mit welchem er durch die Seele zuſammengeſchloſſen iſt (vrgl. Phileb. S. 30 und den ganzen Timäus).

In der Hegel'ſchen *Geſchichte der neueren Philoſophie* vermißt Fiſcher mit Recht vorzugsweiſe ein tieferes Verſtändniß des Leibnitz'ſchen Syſtems, und namentlich will er in dem letzteren nicht, wie Hegel, eine bloße Integration, vielmehr die Wahrheit des Spinozismus finden. Es iſt unverkennbar, daß Leibnitz eine ungleich gehaltvollere Weltanſchauung, als Spinoza, ausſpricht, wenn er das Princip der Philoſophie nicht als ein abgezogenes Sein, ſondern als ſich ſelbſt beſtimmende Monade (monas originaria) begreift, wenn er ſodann den Gegenſatz des Eins und des Vielen, in welchem Spinoza befangen bleibt, auflöſend, das Eins — Viele als das Ideale, als die Perception der Monaden beſtimmt, und, während Spinoza ausdrücklich lehrt, daß dem Geiſte nur eine endliche Idee zu Grunde liege, jedes Individuum als einen Mikrokosmus, die creatürlichen Geiſter aber insbeſondere als relativ unendliche, zudem der höchſten Einheit bewußte Weſen bezeichnet. In allen dieſen Beziehungen enthält das Syſtem Leibnitzens die fruchtbarſten Keime einer philoſophiſchen Zukunft, wie er ſelbſt vielfach ahnend ausſpricht*).

*) z. B. Opp. omn. II, 1. S. 55, wo er in Beziehung auf ſeine Idee von der Monade als einer ſich von ſich und zu ſich ſelbſt entwickelnden Entelechie ſagt: Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre ame. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'Univers, est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'Univers même des créatures. Vrgl. meine Schrift: Die ſpecul. Idee Gottes. S. 310—329.

Jedoch darf hiebei nicht überſehen werden, daß Leibnitz ſeine groß-artigen Ideen in einſeitiger Antitheſe gegen Spinoza ausgebildet, und daß hiedurch ſein Syſtem, obwohl es die Grundgedanken einer ächten Philoſophie enthält, doch eine ſchiefe Form angenommen hat. Das transſcendente Verhältniß, in welches er Gott als Intelligentia extramundana vel potius supramundana zur Welt ſtellt, das Anthropomorphiſtiſche einer Berathſchlagung und Willkühr Gottes, die Hypotheſe, daß die Monaden ohne allen wechſelſeitigen phyſiſchen Einfluß ſich ſchlechthin aus ſich ſelbſt entfalten, dieſe und andere Lehren bilden einen ſchroffen und darum ſchiefen Gegenſatz zu der ſchlechthinigen Immanenzlehre, dem Fatalismus und Determinismus Spinozas, und wir können daher, zugleich die höhere Dignität und doch die Einſeitigkeit des Leibnitz'ſchen Syſtems bezeichnend, nur ſagen, daß es den idealiſtiſchen Pol derſelben Wahrheit ausdrücke, deren realiſtiſchen Spinozas Lehre repräſentirt, ohne daß eines von beiden ſchlechthin im abſoluten Centrum, dem Indifferenzpunkte, ſich hielte und von ihm aus das Ganze anſchaute *). Schließlich führt Fiſcher in dem betreffenden Abſchnitte ganz richtig aus, wie wenig Hegel's Syſtem die angebliche höhere Wahrheit des Kant'ſchen und Fichte'ſchen enthalte. Namentlich wenn Hegel Kant's Antinomien dadurch löſt, daß er Theſis und Antitheſis als Momente des Einen Begriffs beſtimmt, daß alſo z. B. die Welt ebenſo wohl zeitlich und räumlich begränzt, als unbegränzt ſein ſoll, ſo fordert er, das Unmögliche zuſammenzudenken, und ebenſo wenig kann die logiſche Idee, das abſolute Denken die Einheit des Fichte'ſchen Dualismus, ſomit ſchöpferiſcher Grund des Seins und des idealen Univerſums ſein, da es ein reines abſolutes Denken,

*) Einzelne Lichtblicke Leibnitzen's abgerechnet, die, wie z. B. die Unterſcheidung der göttlichen Vernunft ſelbſt und ihres Objects, als der Region der ewigen Wahrheiten und der idealen Urſache des Böſen, in Gott (Opp. I. S. 136), an die Platoniſche Anſchauung erinnern und aus dem Centrum des philoſophiſchen Bewußtſeins gefloſſen ſind.

wie ſchon Plato erkannte, ohne ein Denkendes gar nicht geben kann, und, ohne ein ſolches gedacht, eine leere Abſtraction iſt.

In Hegel's Phänomenologie findet Fiſcher ein Werk, welches, ſo großartig auch ſeine Conception und ſo geiſtreich es in einzelnen Ausführungen iſt, doch theils in Beziehung auf ſeine Grundtendenz, Propädeutik der Philoſophie, ſein und hiemit die reichſten Productionen des weltgeſchichtlichen Geiſtes als bloße Vorſtufen des abſtracten Wiſſens, mit welchem die Logik beginnt, behandeln zu wollen, als gänzlich verfehlt, theils hinſichtlich ſeiner Dialektik als ſophiſtiſch bezeichnet werden muß. Abgeſehen von den erzwungenen Uebergängen von einer Geſtalt des Bewußtſeins zu einer völlig heterogenen, einer ganz anderen Zeit und Anſchauungsweiſe angehörigen, beruht es auf einer Vorſtellung vom Wahren, als dem bakchantiſchen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken iſt, ſo daß in dem Gerichte der dialektiſchen Bewegung die einzelnen Geſtalten des Geiſtes ſo wenig, wie die beſtimmten Gedanken beſtehen (S. 105), einer Vorſtellung, welche auf dem Hegel'ſchen Princip des Widerſpruchs als der alle Poſition wieder negirenden Macht beruht, und ganz an den Heraklitiſchen Begriffsſchwindel erinnert, aber auch von Platon und Ariſtoteles bereits auf's entſchiedenſte bekämpft (Plat. Cratyl. und Arist. Met. IV.), demnach von der Geſchichte eigentlich bereits gerichtet worden iſt. Bei dieſem Grundſatze, daß es nichts Feſtes, Gewiſſes, Bleibendes gebe, daß auch das ſchlechthin Entgegengeſetzte und ſich Widerſprechende von Einem und demſelben gelte, erklärt es ſich, daß Hegel in die widerſprechendſten Behauptungen ſich verwickeln konnte, und es iſt ein verdienſtvolles Bemühen, wenn Fiſcher die Geduld hat, dieß überall im Einzelnen nachzuweiſen und den Ungrund einer Dialektik zu enthüllen, welche eigentlich nur darin beſteht, die einzelnen Seiten einer concreten Erſcheinung für ſich zu iſoliren und ſie in ihrer Abgezogenheit zu Gegenſäzen zuzuſpitzen, um ſofort wieder ſie zuſammenfallen zu laſſen. Die Enthüllung dieſer Dialektik in bewußter Form iſt die Hegel'ſche Logik. Mit Recht richtet Fiſcher ſeine ganze Polemik gegen Hegel's Auffaſſung der Begriffe der

Einheit, des Gegenſatzes und des Widerſpruches; denn in ihr liegt eigentlich das innerſte Weſen des Hegel'ſchen Syſtems. Der Verf. bemerkt, daß Hegel, wenn er lehre, das Negative habe auch ohne Beziehung auf das Poſitive ein eigenes Beſtehen und ſei eben ſelbſt das, was das Poſitive ſein ſollte, durch dieſe Umkehrung der Principien in eine Confuſion der Begriffe gerathe, welche die contradictio in adjecto als Denkgeſetz ſanctionirt. Wäre z. B. der ſittliche Wille als abſolute Negativität an ſich ſelbſt Entgegenſetzung und Bekämpfung, ſo würde er nicht den ethiſchen Organismus ſetzen und verwirklichen, ſondern negiren und deſtruiren, und hätte „das negative Princip ohne Beziehung auf das poſitive ein eigenes Beſtehen," ſo wäre es ſubſtanzielles Princip. Hegel verwechsle das Weſen der innern Unterſcheidung oder Selbſtbeſtimmung, welches Leibnitz als Princip der Individuation bezeichnet habe, mit dem Princip der Negation, mithin der Entzweiung und des Widerſpruchs. Negatives und Poſitives ſeien als Momente keine fixe Gegenſätze, ſondern ſetzen und negiren ſich gegenſeitig, und zweitens beziehen ſich die poſitiven und negativen Principien auf einander; aber das πρῶτον ψεῦδος ſeiner Dialektik ſei die Nichtunterſcheidung bloßer Momente von Principien und hiezu komme noch, daß er die Beziehung dieſer Principien als ihre Identität faſſe, bei welcher Identificirung beide einen gleichen Werth haben, beide für gleich weſentlich und real erklärt werden und ein affirmatives Ziel der Entwicklung noch weniger ſich denken laſſe. Wie ſehr wir mit dieſen Ausſtellungen einverſtanden ſind, erhellt aus einer früheren Abhandlung, welche Referent in unſerer Zeitſchrift veröffentlicht hat *). Der Raum geſtattet uns nicht, alle die einzelnen treffenden und ſcharfſinnigen Ausſtellungen, welche Fiſcher gegen die Hegel'ſchen Kategorieen erhebt, durchzugehen. Wir müſſen in dieſer Beziehung den Leſer auf das intereſſante Buch ſelbſt verweiſen, um uns mehr im Allgemeinen halten zu

*) Die Probleme der Philoſophie vom formalen Geſichtspuncte aus betrachtet. B. XIII. H. II.

können, und in dieſer Beziehung erinnern wir nur noch an die wahre philoſophiſche Methode, wie ſie Fiſcher gegenüber von der Hegel'ſchen zeichnet. Da, ſagt er S. 319 ff., neue Sphären nur durch neue Principien begründet werden können, ſo iſt es ein Irrthum des logiſchen Idealismus, jene Sphären zu widerſprechenden und aufzuhebenden Uebergängen des reinen Begriffs herabzuſetzen. Im objectiven Syſteme dagegen wird ſo wenig eine beſtimmte Einheit durch die andere negirt und in ſie zurückgenommen, als in dem Reiche des natürlichen und geiſtigen Lebens ſelbſt die niedrigeren Principien durch ihre Selbſtnegation in die höheren übergehen, wie denn z. B. der Chemismus nicht, wie Hegel behauptet, in den Organismus übergeht, und die Natur nicht durch ihre innere Negativität zum Geiſte ſich aufhebt. Fiſcher vergleicht in dieſer Beziehung die Hegel'ſche Selbſtbewegung des Begriffs durch lauter ſich ſelbſt negirende Entwicklungsſtufen mit der metamorphoſirenden Thätigkeit der Pflanze, welche die Knoſpe in die Blüthe und die Blüthe in die Frucht verwandelt, während der höhere beſeelte Organismus darin vollkommener, als die Pflanze iſt, daß ſeine ſubjective Einheit ihre Rückkehr in ſich durch ſich ſelbſt gleiche, ſich bewährende Organe vermittelt, von denen keines die anderen aufhebt oder negirt. Darum wird die Anſchauung der äußeren Organiſation der Seele, als eines Ganzen ſich ergänzender Syſteme und Organe, die Grundlage der Dialektik bilden, durch welche die innere ideelle Organiſation des Geiſtes und ſeiner Sphären begriffen werden muß. Wir finden in dieſer Aeußerung einen tief dringenden Blick. Die Heroen der griechiſchen Philoſophie, Platon und Ariſtoteles, wieſen die Heraklit'ſche Dialektik und die aus ihr erwachſene Sophiſtik, welche alles Sein nur als fließend und ewig wechſelnd anſchaute, ohne die in der Selbſtunterſcheidung ſich erhaltende und als wahren affirmativen Endzweck hiedurch ſich hervorbringende Einheit zu erkennen, nicht ſchlechterdings ab, ſondern führten ſie vielmehr dadurch auf ihre Wahrheit zurück, daß ſie ſie auf ihr ächtes Gebiet, nämlich das des Sinnlichen, beſchränkten. Jenſeits dieſes Gebiets aber brachten

ſie eine höhere Sphäre, nämlich die der Ideen, wie Plato lehrt, oder die des νοῦς als urſprünglicher Entelechie, wie Ariſtoteles annahm, zur Anerkenntniß und zeigten, daß in dieſer Sphäre ein Ewiges, ein Sichgleichbleibendes wirke. So wird, wenn wir recht ſehen, eine wahre Würdigung des Princips der Hegel'ſchen Methode auf eine Beſchränkung derſelben auf ihr ächtes Gebiet hinauskommen, und eben deßwegen jenſeits deſſelben die Sphäre zur Anerkenntniß bringen, auf welche ſie durchaus keine Anwendung findet. Nur das ſinnlich Einzelne iſt ein ewig Wechſelndes, weil der Form oder Idee Inadäquates. Darin liegt aber ſchon, einmal, daß die Formen ſelbſt, wie Ariſtoteles ſchon ausführte, ewig ſind, ſodann daß es eine Sphäre gibt, in welcher nicht allein die Form, ſondern auch das Einzelne beharrt, weil in ihr das Einzelne weſentlich der Form entſpricht, und dieſe Sphäre iſt die des Geiſtes. Da nun aber ſelbſt im Gebiete der Natur die Formen ewig ſind und nur das Einzelne wechſelt, welches die Philoſophie nicht conſtruiren kann; ſo erhellt, daß die Philoſophie nicht allein die Formen des geiſtigen, ſondern auch die des natürlichen Lebens als ewige ableiten muß, und dieß iſt nur möglich mittelſt der Eintheilung, oder beſſer Gliederung des Begriffs. Denn was ſich unmittelbar aus dem Begriffe ergibt — und unmittelbar ergibt ſich das Eingetheilte — iſt ewig, ſo ewig, als der Begriff ſelbſt. Daher ſchreitet auch Hegel, um ſeine dialektiſche Methode durchführen zu können, nirgends mittelſt der Eintheilung, alſo vom Allgemeinen zum Beſonderen und von dieſem zum Einzelnen, vor, ſondern er geht von einer concreten Geſtalt zu einer andern über, welche eben deßwegen aus der erſteren nur mittelſt der Negation derſelben als ihr ſich ſelbſt aufhebendes Inſichgehen hervortreten kann *), und, was bei ihm etwa als Eintheilung erſcheinen kann, iſt nichts als eine Ueberſicht. Setzen wir ſtatt des quantitativen Begriffs

*) Vrgl. hiemit meine Schrift: Die ſpec. Idee Gottes S. 397, wo ich den bezeichneten, innerſten Fehler der Hegel'ſchen Methode im Einzelnen nachweiſe.

der Eintheilung den qualitativen der Gliederung, ſo können wir ſagen, die dialektiſche Methode müſſe ſich in die organiſche erheben und dieſe ſei die ächte, wiſſenſchaftliche.

Auch mit den gegen Hegel's Naturphiloſophie erhobenen Einwendungen ſind wir größten Theils einverſtanden. Nachdem der Verf. zuerſt im Allgemeinen gegen Hegel's Vorſtellung von der Natur als der Exiſtenz der logiſchen Idee in der Form des äußerlichen zufälligen Seins, deſſen Stufen daher die Idee nicht adäquat zu realiſiren vermögen, ſich ausgeſprochen (S. 325), deckt er insbeſondere die gemachten, künſtlichen Uebergänge, welche in Hegel's Naturphiloſophie ſich zahlreich finden und die Stelle von Deductionen vertreten ſollen, und die damit zuſammenhängende Willführlichkeit der Hegel'ſchen Gliederung des Naturganzen auf, ſo den Uebergang vom Raume zur Zeit (ſtatt umgekehrt), die Ableitung der Wärme vom Klange, die Darſtellung der Lehre von dem Verhältniſſe der Sonne zu den Planeten vor der Lehre vom Lichte, die ungeſchickte Einſchiebung der Kryſtallographie und der Lehre vom Lichte zwiſchen den Magnetismus und den chemiſchen Proceß, die Ableitung des Geiſtes aus dem Tode der Naturweſen und drgl. — lauter höchſt willführliche Formen des bloßen Aneinanderreihens, wie ſie die bloße Beſchreibung, ſofern dieſe vom Einzelnen zum Einzelnen fortgehen und daher ihre Geſtalten an irgend einen bequemen Anknüpfungspunct ſich anſchließen laſſen kann, nicht aber die philoſophiſche Methode, die vielmehr das Einzelne aus ſeinem realen Grunde abzuleiten hat, ſich erlauben darf. In erſterer Beziehung bemerkt der Verf. namentlich, daß, wenn Hegel ſelbſt (in ſeiner Naturphiloſophie §. 259) den Raum als die in der Natur ſeiende Vergangenheit der Zeit bezeichne, wenn insbeſondere die Formationen der Natur die räumlich gewordenen daſeienden Perioden ihrer Zeit d. h. ihres Werdens ſeien, dieſes Werden aber ſelbſt ſeine Möglichkeit vorausſetze, die Ewigkeit als innere Möglichkeit der Zeit ebenſo vorangehe, wie die Zeit dem Raume, und die Ewigkeit die wahrhafte Wirklichkeit und der Zweck der Zeit ſei (S. 337). Dieſen Satz wendet dann der Verf. gegen die

im Hegel'ſchen Syſteme durchherrſchende ſchiefe Auffaſſung der Ewigkeit als bloßer Gegenwart oder bloßer Subſtanz der Zeit oder als abſoluter Negativität des im Schaffen zerſtörenden Geiſtes. Es iſt dieß einer der eingreifendſten Puncte, um welche die Philoſophie ſich dreht. Hegel, ſo ſehr er gegen die Verwechslung der Ewigkeit mit der Zeit proteſtirt, iſt doch ſelbſt in dieſe Verwechslung gefallen. War die Ewigkeit dem Spinoza bloß das Esse ſelbſt, ſo iſt ſie Hegel'n weſentlich Negativität, ewige Aufhebung des Seienden durch das Ideelle, was vielmehr nur Reflex der Ewigkeit in der Zeit iſt. Den wahren Begriff des Ewigen als weſenhafter Entelechie, welche nur als Geiſt wirklich ſein kann, hat keiner von beiden gehabt; Ariſtoteles hat ihn zuerſt ausgeſprochen, Leibnitz wieder erneuert. Hierin ſtimmen wir freudig mit dem Verf. überein. Jedoch möchten wir ebenſo wenig den Raum aus der Zeit, als die Zeit aus dem Raume, vielmehr beide aus dem höheren Begriffe des Ewigen ableiten. Denn, wenn das Ewige im Setzen ſich gleich bleibt, alſo zugleich als ein Poſitives und als ein Negatives ſich verhält, ſo reflectirt es das erſtere im Raume als dem ruhigen Daſein, das zweite in der Zeit als dem ewigen Negiren und Fließen für ſich und iſolirt. Es erhellt von hier aus, daß ſchlechthin ewig nur der unbedingte Geiſt ſein kann, ſofern alle ſeine Setzungen nur Realiſirungen der Ideenwelt ſind, die ſein uranfängliches Selbſtbewußtſein conſtituirt, daß aber der creatürliche Geiſt nicht ewig iſt (dieſes Wort im Sinne der Exiſtenz genommen), ſondern nur ewig wird, nämlich mit demjenigen abſoluten Momente ſeines zeitlichen Seins, in welchem er die ihn bildende individuelle Idee als ſolche erfaßt, wie ſie im Selbſtbewußtſein Gottes iſt; denn von dieſem Momente an iſt all' ſein Wollen, ſofern es von jener Selbſtanſchauung ausgeht, nicht mehr deſtructiv, ſondern organiſche Selbſthervorbringung in dem Mitſein. Wahrhaft deſultoriſch nennt aber Fiſcher — um unter den Hauptmängeln des Hegel'ſchen Syſtems, auf welche wir uns hier beſchränken müſſen, dieſen hervorſtehenden herauszuheben — mit Recht ſeine Anſicht über die Sternenwelt, welche Hegel „ſo wenig bewunderungs-

würdig findet, als einen Fliegenſchwarm." Der Verf. nennt die Meinung, daß die ſchöpferiſche Manifeſtation der göttlichen Vernunft nicht weiter gehe, als unſere (hier namentlich Hegel's) Vernunft, mit dem rechten Namen, wenn er ſie als eine Rohheit und Anmaßung bezeichnet; S. 344. Wenn Hegel insbeſondere von den Sternen ſagt, daß ſie nur der todten, nicht der lebendigen Materie angehören, deren Mittelpunct ſich in ſich ſelbſt unterſcheide; ſo würde einmal folgen, daß dann wenigſtens nicht bloß der telluriſche Proceß, ſondern überhaupt der planetariſche ein lebendiger ſei; ſodann aber überſieht Hegel unbegreiflicher Weiſe, daß es den entſchiedenſten Reſultaten der Aſtronomie zufolge außer dem Sonnenſyſteme Sterngebilde gibt, welche die Differenz eines centralen und peripheriſchen Körpers, folglich die Bedingung eines innerweltlichen Lebens enthalten.

Auf die einzelnen Puncte in der Kritik der Hegel'ſchen Naturphiloſophie, namentlich der Lehre von Schwere und Licht, von der Wirkung des Medicaments, das Fiſcher mit Recht nicht als bloßes negatives Reizmittel betrachtet wiſſen will, können wir nur verweiſen. In der Hegel'ſchen *Anthropologie* findet der Verf. das Verhältniß des Geiſtes zum Leibe als ſeinem bloßen *Organe* im Allgemeinen richtig beſtimmt und hierin ſetzt er die Erhebung derſelben über den bloßen Naturalismus, vermißt jedoch theils die wahre Conſequenz hievon für das *Weſen* des Geiſtes, theils die Durchführung jener Idee in der Beſtimmung der Hauptpartien des ſinnlichen Organismus, in welcher Beziehung er an die Carus'ſche Parallele zwiſchen Kopf, Bruſt und Unterleib einer- und anderer Seits dem geiſtigen, gemüthlichen und ſinnlichen Leben der Seele und an die Anſicht deſſelben geiſtvollen Naturforſchers von den Functionen des vorderen, mittleren und hinteren Gehirns erinnert. Namentlich aber rügt er die Hegel'ſche Auffaſſung der *Lebensalter*. Hegel ſtellt ſie, auch hier dem Princip der Negativität getreu, hauptſächlich nur als *unwahre* Weiſen einer von einer widerſpruchsvollen Exiſtenz zur anderen fortgehenden Entwicklung dar. Das Kind iſt ihm im Grunde ein bedeutungsloſes Weſen, der Jüngling ein Phantaſt, der Mann

ein handelnder, der Greis ein ausgelebter Philiſter. Namentlich aber finden wir des Verf. Erörterung des Weſens des Gefühls treffend. Die Nichtunterſcheidung deſſelben von der Empfindung iſt bei Hegel ebenſo zu rügen, als ſeine Behauptung, daß das Gefühl gegen die Wahrheit an ſich indifferent ſei, da dieß vielmehr nur von dem verkehrten Gefühle gilt, das Gefühl an ſich aber, wie es die wahre, individuelle Form iſt, in die ſich die Intelligenz immer wieder reflectirt, ſo auch und zwar vermöge ſeines Weſens ſtrebt, das Unendliche, alſo das Wahre, Schöne und Gute anzuſchauen und zu umfaſſen, und, indem es das Göttliche in ſeiner urſprünglichen, ſubjectiven Form enthält, ebenſo in der Intelligenz ſich aufzuſchließen verlangt, als es die letztere gleichſam überwacht. Noch muß ich aber bemerken, daß ich keineswegs mit dem Verf. Hegel'n die Definition der Anthropologie und Pſychologie als der Lehre vom ſubjectiven Geiſte zugeſtehen kann. Sie iſt dieß in keinem Sinne des Wortes „Subjectiv," weder in dem Sinne des Einzelnen, da die Anthropologie auch die allgemeinen Formen der Exiſtenz des Geiſtes in Racen, Geſchlechtern u. dgl. darſtellt, noch in dem des Innerlichen, da ſie auch die phyſiſche Seite und die Formen der objectiven Verwirklichung der Seele durch den Willen betrachtet, ſondern ſie iſt die Naturlehre des Geiſtes, und es fällt ſomit Alles in ſie, was zur Natur deſſelben, ſeinen ſog. Vermögen gehört; jene Auffaſſung aber iſt Hegel'n nur entſtanden, weil er zu dem objectiven Geiſte einen correlaten Begriff nöthig hatte.

Wenn nun ſomit die Anthropologie als Naturlehre des Geiſtes zu bezeichnen iſt, ſo tritt ſie in die allgemeine Naturlehre als ein Glied ein, und es fragt ſich, welche Methode muß ſie mit dieſer gemein haben? Die tiefer gehende Kritik einer Philoſophie muß, da einzelne Ausſtellungen wahr ſein können, ohne darum das Syſtem als ſolches zu treffen, vor Allem nach der Form fragen, welche für die Philoſophie ſelbſt durchaus weſentlich iſt, und deren Aenderung, wie ſich überall geſchichtlich erweiſt, allein eine ſolche des Syſtems ſelbſt zur Folge hat. In dieſer Beziehung bemerkt der Verf. S. 325 u. ff. gegen Hegel, daß ſich die

Natur rein logiſch in ihrer concreten Beſtimmtheit nicht erkennen laſſe, daß übrigens das Syſtem derſelben aus ihrem erkannten Weſen in einer ihrer Ordnung entſprechenden Entwicklung abgeleitet werden könne und darum der Empirismus verwerflich ſei, ſofern er theils nur beobachte und beſchreibe, theils nach unkritiſch gewählten Kategorieen erkläre und urtheile. Wir ſehen, daß der Verf. gegen Hegel ein empiriſches Element geltend macht, das mit dem Denken zum anſchauenden Denken ſich verbinden ſoll, und hierin können wir ihm nur beiſtimmen. Hegel konſtruirt die Natur auf aprioriſchem Wege und die hiedurch ſich ergebenden Begriffe will er dann auch a posteriori nachweiſen (vrgl. z. B. §. 275 ſeiner Naturphiloſ. Zuſ.). Es fragt ſich nun, welchen Sinn hat dieſe Nachweiſung? Ohne Zweifel nur den der Beſtätigung des begrifflich Erwieſenen und in ſich ſelbſt d. h. in der logiſchen Conſequenz, die Wahrheit Tragenden. Allein wie? wenn nun beide, was ſeit dem Erſcheinen der Hegel'ſchen Naturphiloſophie wohl von nicht unbedeutenden Deductionen derſelben in ihrem Verhältniß zur Beobachtung erwieſen iſt, in Wirklichkeit nicht zuſammenſtimmen, welche der beiden Potenzen hat dann Recht? Auch der abſoluteſte Begriffsphiloſoph wird nicht die Anmaßung haben, Angeſichts einer widerſprechenden Thatſache, welche durch das fortſchreitende Experiment ermittelt worden iſt, ſeine Deduction für das Wahre, die Thatſache für das Falſche zu erklären. Folglich trägt die Deduction nicht, wie Hegel glaubt, die Wahrheit in ſich ſelbſt, ſondern die Erfahrung und Beobachtung iſt im Gebiete der Natur ihre Probe, und die Uebereinſtimmung mit ihr iſt das Kriterium der Wahrheit des Scientifiſchen, nicht aber umgekehrt. Man denke an die ungeheuren, raſchen Fortſchritte der empiriſchen Naturwiſſenſchaften, an die tauſend Probleme, von denen ſie immer neue Löſungen gibt, und an die eben ſo vielen, die ſich ihr in der Löſung erſt ſtellen, und man wird, ſchon von hier aus betrachtet, eine conſtructive Naturphiloſophie, welche ihrem Begriffe nach doch ein geſchloſſenes Ganzes ſein muß und ſein will, für eine baare Unmöglichkeit halten, welche dennoch zu verſuchen nur das kei-

neswegs beneidenswerthe Schickſal haben müßte, den nächſten Tag ſchon durch die Beobachtung und den Verſuch in irgend einem Puncte, ein ſo integrirendes Glied des Syſtems als ſolchen dieſer auch ſein möge, widerlegt zu werden. Den bekannten Einwand, daß es ſich auf Hegel's Standpunct gar nicht mehr um den Gegenſatz des aprioriſchen und apoſterioriſchen Wiſſens handle, daß ſein abſolutes Wiſſen beide Momente in ungetrennter Einheit enthalte, ſollte man wahrlich nachgerade ſich ſchämen zu erneuern, da ja eben die Vorausſetzung, die man hiebei macht, von uns in Frage geſtellt wird. Aber auch das kluge Auskunftsmittel, nämlich eine conſtructive Naturphiloſophie nur nach ihren Grundlinien zu entwerfen, dabei aber das Einzelne der Empirie als ihr eigenthümliches Gebiet zu überlaſſen, reicht wahrlich nicht mehr zu, nicht nur, weil die allgemeinen Lehren nur aus den Detailunterſuchungen ſich ergeben und daher durch ſie beſtimmt und modificirt werden, und weil, wenn ſie auch möglich wäre, eine allgemeine, feſtſtehende Kenntniß der Natur nicht für alle Zeiten der Philoſophie genügen kann, ſondern weil es ſich hier lediglich um das Princip und die Methode ſelbſt handelt, die, wenn ſie einmal falſch ſind, auch gar nicht mehr, weder in der Ableitung der allgemeinen Begriffe, noch in der Darſtellung des Einzelnen angewendet werden dürfen. Wenn wir nun aber nach dem Bisherigen theilweiſe mit dem Verf. übereinſtimmen, ſo ſcheint es uns doch, als ob wir von ſeiner Anſicht in anderer Beziehung abweichen. Iſt die Natur die Verwirklichung des Syſtems der göttlichen Vernunft, ſo muß auch die Grundvorausſetzung Hegel's, daß die Natur rein logiſch ſei, an ſich zugegeben werden. Die Frage iſt nur, ob die Natur dieß für uns ſei, deren Wiſſen beſtimmter reconſtructives Wiſſen iſt, ob namentlich irgend ein Syſtem jene ſchlechthinige Identität des Wiſſens und des Seins enthalte? Von dieſer Seite d. h. für uns zeigt ſich in der ſubjectiven Vermittlung des Wiſſens die Thatſache im Gebiete des Naturſeins ſtets als nothwendiger Ausgangspunct, welcher durch die Stufen der Erfahrung, Beobachtung und des Experiments hindurch zum rein vernünftigen Wiſſen hinaufführt, das

alsdann, wenn einmal ſeine Vorbedingungen gegeben ſind, das Urphänomen, wie es Beobachtung und Experiment herausſtellen, in der Idee ſelbſt anſchauen ſoll. Iſt aber dieß das Richtige, ſo vermag ich auch nicht von derſelben Höhe, wie der Verf. dieß ſcheint, auf den Empirismus herabzublicken. Wenn der Verf. dem conſtruirten oder durch bloße logiſche Analyſe begriffenen Weſen der Natur das *erkannte* Weſen derſelben als Princip der Naturphiloſophie entgegenſetzt: ſo ſetzt das Erkennen die Erfahrung als ſeine ſubjective Begründung voraus, und der Empirismus wird von dieſer Seite, in ſeiner ächten Einheit mit dem ſpeculativen Wiſſen begriffen, ewig ſein Recht behaupten, wie dieß ſchon Kant erkannt hat, wenn er die Kategorieen durch die Erfahrung begründen läßt, aber ſo daß ſie ſelbſt die aprioriſche Möglichkeit der letzteren enthalten. Der Empirismus ſteht *nicht nothwendig* mit ſchlechten, unkritiſchen Kategorieen im Bunde. Die anſchauende Vernunft durchforſcht die Natur, um in ihr die *Idee* zu ſchauen; dieß vermag ſie, dieß iſt ihr geſundes Maaß, dieß iſt es auch, was Baco gewollt, Ariſtoteles geleiſtet hat und was unter Andern auch Göthe's Methode geweſen iſt *).

Wir übergehen die praktiſche Philoſophie Hegel's, deren beſchränkter, im Staate die höchſte Form der Sittlichkeit erblickender Geſichtspunct längſt vielfach ſeine gerechte Würdigung gefunden hat **),

*) Um Mißverſtändniſſen zu begegnen, verweiſe ich indeß auf meine Abhandlung in unſerer Zeitſchr. (B. XIII. H. II.), wo ich die *weſentlich verſchiedenen* Methoden, welche in den *verſchiedenen* Disciplinen der Philoſophie herrſchen müſſen und, wenn einmal die Philoſophie zu ihrem *vollſtändigen* Selbſtverſtändniſſe gelangt, auch herrſchen werden, aus dem Weſen der Wahrheit und des Wiſſens abgeleitet habe. Ich ſetze aber zu dem Obigen hinzu, daß ich vielleicht mit dem Verf. zuſammenſtimme, was beſtimmt zu erkennen nur die Kürze ſeiner kritiſchen Bemerkungen verhindert.

**) Vergl. hiemit des Referenten Syſtem der ſpecul. Ethik (Heilbronn, bei Carl Drechsler. 1841), welches den Geſammtorganismus des praktiſchen Geiſtes vornämlich im Gegenſatze zu der gerügten Einſeitigkeit darſtellt.

um noch mit einigen Bemerkungen über die Aeſthetik zu ſchließen. Sie bezeichnet der Verf. als das erſte unter den nach dem Tode Hegel's erſchienenen Werken, als ein Meiſterwerk nach Gehalt und Form. Es erklärt ſich daher nicht nur mit dem Grundbegriffe vom Schönen, den Hegel aufſtellt, ſondern auch mit der Eintheilung der Hegel'ſchen Aeſthetik und ihrem Entwicklungsgange im weſentlichen für einverſtanden. Wir ſchätzen mit dem Verf. die Fülle des Gehaltes, der in jenem Werke niedergelegt iſt, glauben aber, daß ſich der Eintheilung der einzelnen Künſte, wie ſie Hegel gibt, die geradezu umgekehrte entgegenſetzen laſſe. Iſt es nicht die Poeſie, welche die Muſik beſeelt? Gibt ſie nicht ſogar meiſtens den geiſtigen Stoff her, welchen dann die Muſik nur in eine, das Gemüth unmittelbar anſprechende Form, obwohl auf eine ſelbſtſtändige Weiſe, umzuſetzen hat? Wenn daher das Verhältniß der Poeſie und Muſik und ihre Aufeinanderfolge in der Reihe der Künſte objectiv begriffen werden ſoll, muß dann nicht die Poeſie der Muſik vorangehen, ſtatt ihr, wie Hegel meint, nachzufolgen? Die Einwendung, wodurch die Hegel'ſche Ableitung etwa vertheidigt werden könnte, daß nämlich die höhere Kunſt die niederere zu einem Momente ihrer ſelbſt herabſetze, trifft nicht zu.

Das muſikaliſche Gefühl, je weniger es in ſich ſelbſt poetiſch iſt, — deſto roher, alſo unmuſikaliſcher iſt es. Aechte Muſik enthält aber ſelbſt in ſich die Poeſie als ihre eigene Vorausſetzung, wie denn ſelbſt in den früheſten Anfängen derſelben es Lieder waren, die geſungen wurden, ohne dieß aber die ausgebildete Muſik durch und durch poetiſch ſein muß. Ebenſo iſt es z. B. die religiöſe Poeſie, welche der Malerei und Sculptur ihre Stoffe darreicht, und der künſtleriſche Geiſt hat in keiner Zeit zuerſt blind ſchaffend Statuen entworfen und iſt dann erſt zur poetiſchen Vorſtellung fortgeſchritten, ſondern nothwendig muß der Anſchauung ſelbſt die Vorſtellung des Objects, welches in jene ſich umſetzen ſoll, alſo das poetiſche Element vorangehen, wenn auch gleich in der Seele des plaſtiſchen Künſtlers die Vorſtellung unmittelbar in die Anſchauung ſich umſetzen mag. Die Statuen der Griechen, dieſe größten Kunſtwerke, welche die Sculptur bis jetzt hervor-

gebracht hat, ſtellen Götter und Göttinen vor, welche längſt in der Poeſie des Volkes lebten und zur Fantaſieform ausgebildet waren, ehe ſie ſelbſt von des Künſtlers Hand gebildet wurden. Selbſt die Architectur, als die Umſchließung des Geiſtes, ſetzt ein Geiſtiges voraus, deſſen Bedeutung ſie ſymboliſch zu veranſchaulichen hat, und das Bauwerk muß daher nicht als das Erſte, ſondern als das Letzte im Kunſtgebiete dargeſtellt werden, worin die Kunſt ihre äußerlichſte Verwirklichung erreicht. Man denke ſich ein Schauſpielhaus! Hier ſehen wir in Einem Blicke die ganze Architectonik der Künſte, als das Erſte und Herrſchende die Poeſie, die gleichſam der Geiſt des Ganzen iſt, deren Productionen den höchſten geiſtigen Endzweck der Darſtellung ausmachen und in das Bewußtſein, den Willen Aller übergehen, als ihre unmittelbare ſeelen- und gemüthvolle Begleiterin die Muſik, als das ſchon mehr untergeordnete Element des Schmucks und Symbols die Malerei und Sculptur, und als die äußerlichſte Umhüllung des Ganzen, welche aber durch dieſen ihren Zweck, dem ſie dient, gänzlich beſtimmt wird, das Gebilde der Architectur. Wer da weiß, daß die Eintheilung in der Philoſophie nicht gleichgültig, vielmehr die Sache ſelbſt in der Expoſition ihres Weſens iſt, wird dieſe Bemerkungen nicht für überflüſſig oder gleichgültig erachten. Nur von unſerem Geſichtspuncte aus erſcheint auch der Fortgang des Schönen weſentlich nicht als ein negativer, dialektiſcher, ſondern als ein poſitiver, organiſcher; die einzelnen Stufen des Schönen treten nicht dadurch auseinander hervor, daß die höhere die niederere negirt und deren formale Unangemeſſenheit zum Weſen des Schönen aufhebt, ſondern die niederere iſt uns nur die Realität der höheren Kunſtform, gleichſam die immer ſinnlichere Expoſition deſſelben Ideals, das ſchon in der vorangehenden Stufe gelebt hat, und die Kunſt ſelbſt erſcheint als ein Leben, das ſich in immer weiterer Hineinbildung des Idealen in das Reale von der Stufe der Vorſtellung durch die des Gefühls bis zur Anſchauung bewegt. Die entgegengeſetzte Entwicklung, welche die Kunſt von der Stufe der Anſchauung durch das Gefühl zur Phantaſie ſich erheben läßt, hätte ganz

Recht, wenn es ſich hier um das Leben des theoretiſchen Geiſtes handelte, welcher allerdings von der Anſchauung zur Vorſtellung ſich erhebt; allein hier iſt das Object der Betrachtung der künſtleriſche Geiſt, welcher den umgekehrten Gang geht, das Allgemeine in das Einzelne wieder zurückzubilden. Die Anſchauung, in welcher dieſer Geiſt lebt, iſt nicht die unmittelbare, welche für den theoretiſchen Geiſt der Ausgangspunct iſt; die unmittelbare Anſchauung iſt roh, unſchön, unkünſtleriſch, die künſtleriſche Anſchauung iſt die vermittelte, aus dem Geiſte bereits wiedergeborene, und darum vielmehr das Aeußerſte in der künſtleriſchen Production. Wie ſchon bemerkt worden, ſo iſt das äſthetiſche Ideal nicht zuerſt in der Anſchauung, dann in der Vorſtellung da, ſondern umgekehrt: zuerſt muß die Phantaſie es entwerfen, und dieß thut die Poeſie, die auch geſchichtlich lange ſchon in den Völkern da iſt und ſelbſt ihre Sprache poetiſch geſtaltet, ehe Völker zur Sculptur und Architectur fortgehen; dieſe poetiſche Phantaſie bewegt und entzündet ſodann das Gefühl, worin unſer Selbſt ſich individuell in dem Ideal findet und ſich, von ihm bewegt, in die Muſik ausſtrömt; als Product der Phantaſie iſt aber das Ideal erſt in ſeinen allgemeinen Umriſſen für uns da, während die Phantaſie geſchäftig iſt, das Ideal ganz in Fleiſch und Blut, aber in das aus dem Geiſte geborene, umzuſetzen und herauszubilden, wodurch es für die Anſchauung da iſt, und dieß iſt das Werk der plaſtiſchen Künſte, deren Blüthe daher z. B. in Griechenland lange nach der des Epos fällt. Wenn der Verf. die angegebene, die ganze Hegel'ſche Aeſthetik weſentlich umgeſtaltende Einſicht in die wahre Architectonik der Kunſt gewonnen haben würde; ſo hätte er auf das eingreifendſte der leeren Dialektik Hegel's, der den Geiſt von der künſtleriſchen Anſchauung und dem künſtleriſchen Gefühle zur Vorſtellung der Religion ſich erheben und ſo auch hier die niederere Stufe immer nur negirend ihn endlich in der abſolut adäquaten Form des reinen gegenſtandloſen Denkens culminiren läßt, die ächte affirmative Anſchauung entgegengeſetzt, welcher der Geiſt nicht in jenem leeren, weſenloſen Denken endigt, vielmehr, wie er als theore-

tiſcher Geiſt aus dem Sinnlichen durch die Vorſtellung hindurch zur Intelligenz ſich emporarbeitet, ſo auch den umgekehrten Lebensprozeß hat, nämlich das Intellectuelle in Religion, Kunſt und Sittlichkeit immer reichhaltiger zu exponiren und immer tiefer der Wirklichkeit einzubilden *).

In die Kritik der *Hegel'ſchen Religionsphiloſophie* glauben wir Fiſcher hier nicht folgen zu müſſen. Die Mängel derſelben ſind nachgerade allgemein anerkannt, und insbeſondere fängt man auch an, das Grundmißverſtändniß über die Religion einzuſehen, in welchem ſich Hegel dadurch befand, daß er dieſelbe vorherrſchend als Form des Denkens, ſtatt als ſolche des Gefühls, des unmittelbaren Sichbeſtimmtwiſſens des Geiſtes faßte. Anderer Seits aber glauben wir, daß eine erfolgreiche Polemik gegen Hegel's Religionsphiloſophie nicht vom Standpuncte des Dogmatismus, ſondern allein von dem der *freien* Idee ſich eröffnen laſſe, welcher der der Philoſophie allein würdige iſt, und von welchem aus die Speculation nicht irgend eine der vorhandenen Religionen als die abſolute, wie dieß ſowohl die Hegel'ſche Schule als deren Gegner thun, vorausſetzt, ſondern frei zu ihnen allen ſich verhält und die erſt im Werden begriffene Geſtaltung des religiöſen Bewußtſeins divinirt. Nur eine ſolche gänzlich autonomiſche Wiſſenſchaft, welche das urſprüngliche religiöſe Grundgefühl lauter und rein ohne alle Vorausſetzungen der orthodoxen Philoſophie zum Selbſtbewußtſein erhebt und die fernere Fortentwicklung der Religion klar erkennt, hat auch die Zukunft, deren Wellenſchläge bereits brauſend ſich vernehmen laſſen, entſchieden für ſich; ſie allein iſt die freilebendige Wahrheit, und die wahre Speculation muß, je beſtimmter ſie den dürren Abgezogenheiten der herrſchenden Philoſophie entgegentritt, deſto mehr ſich wehren, einem antiquitirten Poſitivismus zu verfallen, vielmehr deſto kräftiger, ja kräftiger, als ſelbſt Hegel und ſeine Schule, die Kritik üben.

*) Vrgl. mein Syſtem der ſpecul. Ethik. I. Band. §. 4. Einl.

2.

Wenn wir in unſeren Tagen die Freunde der Philoſophie mit einem ſeltenen Eifer und einem allgemeinen Drange ſich zum Studium der Geſchichte der Philoſophie wenden ſehen und zwar in der Art, daß ſie ſie in ihren Quellen zu erforſchen ſuchen: ſo iſt dieß keine zufällige Erſcheinung, vielmehr eines der Zeichen der großen Veränderung, die ſich im Stillen im Gebiete der ſpeculativen Wiſſenſchaft anbahnt. Der unmittelbar und frei aus ſich ſelbſt hervorbringende, in irgend einer beſonderen Form, einem particulären Princip ſchaffende Geiſt iſt aus ihr verſchwunden. Diejenigen, in welchen dieſer Geiſt culminirte, haben bekanntlich ihre beſonderen Principien aus ſich ſelbſt geſchöpft, ohne urſprünglich *) viel weiter, als über die ihnen zunächſt vorangehenden Syſteme zurück ihre geſchichtlichen Forſchungen zu erſtrecken, indem ſie vielmehr zuerſt in ſchöpferiſchem Geſtaltungstrieb damit ſich beſchäftigten, ihre eigene Anſchauung ſyſtematiſch auszubilden, und dann erſt im Lichte derſelben das geſchichtliche Ganze betrachteten. An die Stelle dieſes unmittelbar ſchöpferiſchen Geiſtes ſcheint mir in der Philoſophie der combinirende getreten zu ſein, welcher indeß nicht nothwendig princip- und ſyſtemlos iſt, vielmehr nur nach dem Ganzen des Wiſſens ſtrebt. Denn unſerem jetzigen philoſophiſchen Bewußtſein liegt, ſofern man überhaupt demſelben ſich öffnet und ſich nicht willkührlich in eine abgelebte Form verrannt hat, allgemein die Ahnung von der Einſeitigkeit jener beſonderen Principien zu Grunde, welche die unmittelbar ſchöpferiſchen Genies ihren Syſtemen zu Grunde gelegt haben, und dieſe Ahnung iſt es, von welcher getrieben wir das Ganze der bisherigen philoſophiſchen Productionen aller Zeiten, aber nicht im Lichte der relativen Zeitſyſteme, ſondern quellenmäßig erkennen möchten, um erſt, vermittelt durch die Erkenntniß jenes philoſophiſchen Pantheons, eine univerſelle Anſchauung uns zu geſtalten. In dieſer Hinſicht iſt kein Studium ſo ſehr geeignet, über den

*) Was neuerdings Schelling naiv eingeſtanden hat.

beſchränkten Geſichtskreis der herrſchenden philoſophiſchen Syſteme den Geiſt zur ewigen Wahrheit zu erheben, als das der größten Philoſophen des Alterthums, des Platon und des Ariſtoteles, und wir müſſen darum die Monographie des Verf., welche die Tendenz hat, den Geiſt der Ariſtoteliſchen Philoſophie in ihrer Beziehung zu der Platoniſchen und ihr gemeinſames Verhältniß zu der ihnen vorangehenden Speculation, wie in ihrer ewigen Bedeutung für jedes ächte Wiſſen darzuſtellen, für ein ganz zeitgemäßes Unternehmen erklären, um ſo mehr, als der Wendepunct, welchen die Philoſophie in Platon und Ariſtoteles genommen hat, ganz demjenigen ähnlich iſt, um welchen ſich dermalen unſer ſpeculatives Wiſſen bewegt. Es ſcheint uns, daß der Verf. ſeine Schrift in dieſer Richtung geſchrieben habe; wenigſtens will er S. 169 ein Fortwirken des Ariſtoteliſchen Geiſtestypus anerkannt wiſſen, vermöge deſſen wir zu einer organiſchen Weltanſicht geführt werden ſollen, die ſich zu der des Platon und Ariſtoteles ebenſo verhalte, wie die Vollendung zum erſten Entwurfe. Wir glauben, daß dieſe Bedeutung der Platoniſch-Ariſtoteliſchen Philoſophie noch in beſtimmterer Form zum Bewußtſein kommen muß, als dieß der Verf. gethan hat, und ſeine Schrift hätte eine eingreifendere Beziehung auf die Gegenwart, eine beſtimmtere Farbe erhalten, wenn er entſchieden jene Parallele ausgeführt hätte.

Wir haben dieß ſchon oben angedeutet und müſſen hier noch genauer darauf eingehen. Vor Platon hatte ſich der Pantheismus in gedoppelter Form entwickelt, in der Form des abgezogenen Einen oder Seins und in der des ebenſo abgezogenen Werdens als des unbeſtimmten Ineinanderfließens aller Gegenſätze, und hieraus war conſequenter Weiſe die Sophiſtik hervorgegangen, die, indem ſie von dem Heraklit'ſchen Satze ausging, daß ſchlechthin Alles beſtändig ſich verändere, daraus den richtigen Schluß zog, der Menſch und zwar ſeine Empfindung ſei das Maaß der Wahrheit (Plat. Theaet.). Wer erkennt hierin nicht die Grundzüge der Geſchichte der modernen Philoſophie ſogleich wieder? Der Spinozismus iſt der reflectirte Eleatismus, dieſelbe nur

vertieftere Richtung auf die Eine, Alles abſorbirende Subſtanz, und die ganze moderne Philoſophie von Fichte bis Hegel, der hierin nur als Culminationspunct erſcheint, iſt die Erneuerung des Heraklit'ſchen Princips, daß alles Seiende ewig in Antitheſen ſich bewege, die ſich wechſelſeitig hervorrufen und wechſelſeitig in einander verſchwinden. Um die Parallele zu vollenden, ſo ſollte aus dieſem Princip der abſoluten, ſchlechthinigen Identität der Gegenſätze auch eine moderne Sophiſtik reſultiren, welche auf's kühnſte und entſchiedenſte, aber von jenem Princip aus auch völlig berechtigt die Ultras der Hegel'ſchen Schule ausſprechen, indem ſie lehren, daß die Kritik nur da ſei, um Wechſel in das Gegebene zu bringen, daß es auf dieſen Wechſel einzig ankomme und daß es keine abſoluten Formen gebe, die vielmehr ſämmtlich nur entſtehen, um zu vergehen, daß aber ebendeßwegen alle höheren Wiſſenſchaften lediglich in Anthropologie ſich verwandeln müſſen, und zwar, daß die wahre Philoſophie die offenherzig ſinnliche Philoſophie ſei.

Wer dieſe Parallele, die ſich zum Theil bis zur wörtlichen Uebereinſtimmung durchführen ließe, vollkommen durchdenkt, der denke ſich nun Platon's und des Ariſtoteles ſpeculatives Wirken, und es wird ihm in ſeiner ewigen Bedeutung, in ſeiner Bedeutung auch für unſere Zeit erſcheinen! Der Verfaſſer hat es zum Theil, ja im Weſentlichen richtig gezeichnet. Beide haben im Gegenſatze zu der ihnen vorangehenden Philoſophie gemein ein theiſtiſches Princip; dieß beweiſt der Verf. ſehr gut S. 40 ff. und S. 52 ff. Beide ſodann und insbeſondere Ariſtoteles machen gegen die Sophiſten den Satz des Widerſpruchs geltend (S. 23); beide ſuchen im Werden das Ewige feſtzuhalten und durch genaue Sprachforſchung die Sprachverwirrung abzuweiſen. Ihr höchſter gemeinſamer Endzweck iſt hiebei das organiſirende Wiſſen, indem ſie die Welt als κόσμος faſſen, worin Alles ſein feſt begränztes Maaß hat, indem ſie namentlich den Philoſophen als Künſtler ſich denken, welcher Gott das All mittelſt einer reconſtructiven, nicht conſtructiven Intelligenz nachdenkt, nach Einem Muſter ein jedes Ding und eine jede Verrichtung mißt

und ſchätzt, in ihrem eigenen Sein, und durch dieſes *πάντα γιγνώσκειν κατὰ τὸ εἶδος* die *ἄλογος τριβή*, das *ἄνω* und *κάτω μεταβάλλειν* der Sophiſten zum Stehen und zur Ruhe bringt. S. 152, 161 ff. Wir ſtimmen mit dieſer Auffaſſung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie und ihrer Grundrichtung vollſtändig überein, und ſind mit dem Verf. derſelben nimmermehr täuſchenden Hoffnung, daß dieſes ächte Bewußtſein wahrer Philoſophie, welches jene großen Männer hatten, in der Geſchichte hervortrete, nicht um ſpurlos in ihr zu verſchwinden, daß es vielmehr das Ideal enthalte, dem wir zuſtreben müſſen, dem wir uns nähern werden, indem wir die Philoſophie wieder auf ihr geſundes Maaß zurückführen und ſie als organiſirende Reconſtruction des Univerſums gemäß den ewigen Ideen, die in Gott ſind, damit als ein künſtleriſches Erkennen der Maaße aller Dinge in ihrer wechſelſeitigen Verflechtung zum ſchönen Weltganzen erfaſſen. Nur ein ſolches Wiſſen iſt der höchſten Begeiſterung würdig und vermag allein der Quell reiner Befriedigung zu ſein.

Jedoch Eines hätten wir hiebei gewünſcht, daß nämlich der Verfaſſer auch die *poſitive Wahrheit*, welche Platon und Ariſtoteles im Heraklit'ſchen und ſophiſtiſchen Princip fanden, durch ein genaueres Eingehen in ihre Dialektik und Logik herausgehoben hätte, wobei er auch ſogleich den Fortſchritt, welchen in dieſer Beziehung Ariſtoteles gegenüber von Platon machte, hätte andeuten können. Beide nämlich erkannten gewiſſer Maaßen an das *Sein der Einheit im Gegenſatze*, wie Platon am entſchiedenſten im Parmenides durchführt. Allein Platon ſuchte dabei theils ein unterſchiedloſes Durcheinandermengen der Begriffe abzuwehren und an die Stelle dieſer gehaltloſen Dialektik gleichſam eine organiſche zu ſetzen, welche zeigen ſoll, wie eine Idee durch viele einzelne von einander getrennte aus einander gebreitet ſei, eine andere hinwiederum nur mit Einer aus vielen ſich verknüpfe und viele gänzlich von einander getrennt ſeien (Soph. p. 253), theils ſuchte er das in dem Ineinanderübergehen der Gegenſätze ſich erhaltende Eine, die Idee, das zeitloſe Weſen des Seienden feſtzuhalten (Theaet. p. 201. Parm. p. 155—157).

Hieran knüpft nun Ariſtoteles an, bildet jedoch zugleich die Platoniſche Lehre in dieſem Puncte weiter fort. Auch er ſtimmt mit Platon darin überein, daß er die Herakliteer und Sophiſten tadelt, weil ſie über dem beſtändig Fließenden, nämlich dem ſinnlich Wahrnehmbaren, das doch nur ein kleiner Theil des Univerſums ſei, das Unveränderliche und die unbewegliche Urſache des Alls überſehen haben (Met. IV, 5). Zugleich — und hierin geht er über Platon hinaus — gibt er nicht einmal von dem Sinnlichen und beſtändig Wechſelnden zu, daß in ihm das Seiende nicht ſei und das Nichtſeiende ſei, oder daß das Seiende aus dem rein Nichtſeienden werde und in daſſelbe verſchwinde (Ibid.). In dieſer Beziehung macht er den wahren Begriff der Entwicklung und des Werdens geltend, indem er wiederholt hervorhebt, daß dem Werdenden überall eine Materie zu Grunde liege, ſo daß alles Werden eigentlich nur eine Verwandlung ſei, und daß nicht aus dem rein Nichtſeienden, ſondern aus dem der bloßen Möglichkeit nach Seienden, alſo einem bloß relativ Nichtſeienden, das wirklich Seiende entſtehe, und auch nur in gewiſſem Sinne etwas zugleich ſei und nicht ſei, ſofern es nämlich an ſich das ſei, was es der Wirklichkeit nach nicht iſt und umgekehrt (vrgl. Met. IV, 7. XII, 2 u. ff.). In dieſen Expoſitionen liegen die fruchtbarſten Keime einer wahren Löſung des Problems, zugleich die Einheit des Entgegengeſetzten zu begreifen und doch die Denkgeſetze des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen Dritten zu retten, und dieſes Problem iſt eines der ſchwerſten, das unſere Philoſophie noch zu löſen hat und von deſſen ſpeculativer Würdigung eine wahre Fortbildung unſeres Wiſſens abhängt, indem wenigſtens ſo viel erhellt, daß weder jene ſtarren, mehr negativen, als poſitiven Denkgeſetze, noch eine ſchlechtweg alle Gegenſätze identificirende Dialektik das Wahre ſein können *).

Von hier aus erhellt der Zuſammenhang der formalen Prämiſſen des Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Syſtems und ihres

*) Vrgl. auch hierüber die weitern Expoſitionen in der erwähnten Abhandlung (B. XIII. H. 2).

Theismus. Es iſt ungemein wichtig, dieſen Punct in's Auge zu faſſen. Platon ſcheidet nur darum die zwei Gebiete des Sinnlichen und des Intelligiblen, um jenſeits des ſtets Veränderlichen ein Unveränderliches, die Idee, und zwar insbeſondere die abſolute Idee, das ſchlechthin Seiende zu erhalten. Aehnlich Ariſtoteles. Alles Endliche iſt nach ihm ein Werdendes, mit der Materie Behaftetes und darum von der Möglichkeit zur Wirklichkeit Fortgehendes. Nun ſetzt aber das Mögliche ein Thätiges voraus. Allem Endlichen alſo muß ein abſolut Thätiges vorausgehen, und dieſes muß als ſolches unbewegt ſein und unbewegt bewegen. Nun iſt aber alles Veränderliche materieller Natur; die reine Form iſt in ihm in die Materie verſenkt und entwickelt ſich in ihr erſt vom Vermögen aus zur Actuoſität. Das unbewegt Bewegende muß alſo reiner Geiſt ſein und ſeine Thätigkeit kann nur in ſeiner Selbſtbeſchauung beſtehen.

Wir müſſen fragen: hat auch dieſer Gang, den Platons und des Ariſtoteles ſpeculativer Geiſt genommen, noch ſeine reelle Bedeutung für unſer Bewußtſein? Ich zweifle hieran nicht im Mindeſten. Wie ſie über ein Wiſſen ihrer Zeit, welches nur ein innerhalb des Gegenſatzes befangenes und, weil Entgegengeſetztes in Einem nur als Werden ſein kann, beſtändig ſich veränderndes Sein als das alleinige erkannte, zu einem abſolut Seienden ſich erheben und dieſes im abſoluten Geiſte erblicken zu müſſen glaubten; ſo liegt dieſelbe Nöthigung für jedes Bewußtſein und am dringendſten für unſer dermaliges vor, weil unſere Zeit in demſelben Halbwiſſen, wie die Zeit Platons und des Ariſtoteles befangen iſt, und und zwar iſt kein Zweifel, daß jene Erhebung des Bewußtſeins nur in der Idee des unendlichen Geiſtes ihr Ziel finden könne. Nur der Geiſt iſt jene unbewegt bewegende Thätigkeit. Die niedere Thierſeele, verſenkt in das Materielle, iſt dem beſtändigen Fluſſe der Empfindung hingegeben, und auch der Geiſt in uns, ſo lange er nicht ſich ſelbſt wahrhaft erkannt hat, iſt noch im Schwanken begriffen. Iſt er aber einmal wahrhaft zum Selbſtbewußtſein gelangt und hat er die ihn urſprünglich bildende, göttliche Idee wirklich erfaßt, ſo ſchafft er

von nun an unbewegt, ſtets ſich ſelbſt gleich; denn ſein Handeln iſt von nun an eine nur immer tiefere Realiſirung des in jenem Acte gewordenen ewigen Selbſtbewußtſeins. Ariſtoteles findet daher gleichfalls in unſerem Geiſte ein göttliches, ewiges Sein, und ſetzt als höchſten Punct ſeiner Entwicklung eben jenes wahre Selbſtbewußtſein, das von nun an ein wahrhaft Objectives iſt und in ſich ſelbſt ſein Ziel hat, weil es die Einheit des Denkens und Seins enthält. Da er nun aber die höchſte Energie nicht bloß als Zweck der Geſammtentwicklung, wie ſie innerhalb des Endlichen ſelbſt erſcheint, ſich denken kann, ſondern dieſen Zweck zugleich als Princip faſſen zu müſſen glaubt, ſo ſetzt er den abſolut actuoſen Geiſt an die Spitze des Ganzen, und in der That müſſen auch wir, wenn wir ſein Syſtem in dem angegebenen Zuſammenhange betrachten, ihm völlig beiſtimmen, und das Abſolute nicht etwa bloß in eine lebendige Urkraft, die ja vielmehr ſelbſt nur ein Endliches, Gegenſätzliches, ein bloßes Correlat zu dem Thätigen und Wirklichen iſt, ſondern ſchlechterdings in den Geiſt ſetzen. Alſo auch von dieſer Seite dürfen wir mit dem Verf. unſere Zeit zu einem genauen Studium des Ariſtoteles und ſeines Vorgängers einladen.

Wir haben nun bisher, der Darſtellung des Verf. folgend, vorzugsweiſe das Gemeinſame der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie dargeſtellt. Die Haupttendenz des Verf. iſt nun aber zu zeigen, daß Ariſtoteles über Platon hinausgeſchritten ſei, indem er den Platonismus zu ſeiner eigentlichen Vollendung gebracht habe. Während Platon einſeitig nur auf die Idee, das ruhig ſtrahlende Muſter in ſeiner Seele, nicht auf deſſen ebenbürtigen, vor ſeinen Augen gegenwärtigen Bruder geſehen habe, den er für einen Baſtard hielt, um den ſich nur die Sophiſten bemühen; ſo habe Ariſtoteles dagegen dieſen Zwillingsbruder als ſolchen in ſeine Rechte eingeſetzt, ſomit Realismus und Idealismus in Eins verbunden, ohne darum in das All-Eins der Früheren zu verfallen (S. 50). Darum vermißte, wie der Verf. weiter ausführt, Ariſtoteles bei Platon das Eingreifen des Zwecks in die Bewegung, tadelte an den Ideen, daß ihnen keine ſchö-

pferiſche Macht beiwohne und ſetzte an ihre Stelle die Form als inwohnend der Materie. Schritt Platon im διακοσμεῖν bloß bis zum Entwurfe vor, bloß um die organiſirende Kraft des νοῦς zu zeigen, die ihm nur von einem ihm beiwohnenden Muſter kommen könne; ſo beſtätigte Ariſtoteles dieſe ſchon von Platon entſchiedene Thatſache, ohne über ſie hinaus zu wollen, nahm aber den Entwurf des κόσμος auf und führte die organiſirende Kraft des νοῦς durch alle Theile deſſelben durch (S.139).

Wir können dieſer herkömmlichen Auffaſſung des Verhältniſſes beider Philoſophen nur bedingter Weiſe zuſtimmen. Ariſtoteles hat keineswegs Platon vollendet, ſondern nur ergänzt; wenn daher Ariſtoteles die Philoſophie nach einer Seite hin ausgebildet hat, welche von Platon wirklich unangebaut gelaſſen war, ſo iſt auch das umgekehrte Verhältniß nicht zu überſehen, daß Platon in einer Sphäre ſich bewegte, die Ariſtoteles nicht erreichte und in der Platon für Ariſtoteles unverſtändlich war und unverſtändlich bleiben mußte. Wir können, wenn wir, wie dieß überall bei der Würdigung wahrhaft philoſophiſcher Syſteme der Fall ſein muß, auf die Form und insbeſondere auf die Methode ſehen, deren ſich beide bedienten, ihr Verhältniß kurz ſo bezeichnen: Platon war Deductions-, Ariſtoteles Inductionsphiloſoph, beide Begriffe in dem wahren Sinne genommen, in welchem ſie integrirende Richtungen der Einen vollendeten Philoſophie bezeichnen. Man vergleiche vorerſt den Platoniſchen Parmenides und die Metaphyſik des Ariſtoteles, und man wird unſere Behauptung richtig finden; dort der Anfang aller conſtruirenden Dialektik, welche, in Antitheſen ſich bewegend, von einem gegebenen Begriffe aus ſtreng die übrigen ontologiſchen ableitet, hier das aggregatartige Aneinanderreihen von Begriffen, das Ausgehen vom Sprachgebrauche, die Analyſe derſelben und die Kritik der verſchiedenen Anſichten über die Begriffe, worauf erſt die Definition feſtgeſtellt wird. Auffallender zeigt ſich die Differenz der Methoden beider in ihren phyſikaliſchen und ethiſchen Schriften. Während der Platoniſche Timäus der erſte kühne Verſuch einer Conſtruction der Welt genannt werden kann, welche ausgehend vom

erſten Princip, dem Geiſte, durch Ineinsbildung der Materie und der Weltſeele nach harmoniſchen Zahlenverhältniſſen die Welt vor unſeren Augen entſtehen läßt, ſetzt Ariſtoteles in ſeinen phyſikaliſchen Schriften das Gegebene überall voraus und iſt nur bemüht, es auf ſeinen Begriff zurückzuführen; ihm iſt daher der νοῦς nicht eigentlich Princip, von dem er das Seiende ableitet, ſondern Endzweck, zu dem er das Gegebene von Stufe zu Stufe hinaufleitet. Während Platon endlich in ſeiner Republik rein von der Idee aus einen vollkommenen Staat, wie er ſein ſoll, konſtruirt; verſenkt ſich Ariſtoteles, ein wahrer Vorgänger Montesquieu's, in den Geiſt der geſchichtlichen Verfaſſungen, um erſt von ihnen aus mittelſt Kritik die beſte Verfaſſung zu ermitteln, und dieſe Verfaſſung iſt ihm nicht eine einzige, ſondern es gibt nach ihm auch relativ gute Verfaſſungen, je nach dem Geiſte und den äußeren Verhältniſſen eines Volkes. Ich glaube, daß man, wie überall bei der Beurtheilung ächter Syſteme, von dieſer formalen Seite der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie, die gerade für ſie als Syſteme das Weſentliche, der bewegende Impuls iſt, ausgehen muß, um ihre materiale Differenz gehörig würdigen zu können. Platons Meiſterſchaft werden wir hienach in denjenigen Gebieten, welche eine conſtruirbare Seite haben, und inſoweit ſie ſie haben, ſuchen müſſen, und dort liegt ſie auch; umgekehrt des Ariſtoteles, über Platon hinausgehende Leiſtungen werden in dem analytiſchen Gebiete der Philoſophie gefunden werden müſſen, und hier ſind ſie auch enthalten. Platon iſt von Ariſtoteles völlig unerreicht geblieben in der Dialektik, Metaphyſik und in dem theoretiſchen Theile der Ethik, während ſeine Naturphiloſophie mit ihrer ſpielenden Zahlenſymbolik ohne allen Einfluß auf die Geſchichte der Philoſophie geweſen iſt und darum bleiben mußte, weil man dieſes Gebiet nicht mit ein Paar Formeln abmachen kann, ſondern hier wirklich die inductive Methode, welche den Reichthum des Seienden auf die Idee zurückführt, nicht aber von dieſer aus es conſtruiren und, als wäre das Seiende ſchon gänzlich erkannt, durchmeſſen will, ihr bleibendes Recht hat. Umgekehrt, Ariſtoteles hat ſich die bleibende Herrſchaft errungen in der Logik, einer rein

analytiſchen Wiſſenſchaft, den Natur-Wiſſenſchaften und in der Pſychologie, deren Vater er geworden iſt, in der Geſchichte der Philoſophie ſelbſt, die, ſo weit ſie auf ſeine Vorzeit ſich bezieht, eigentlich allein von ihm ſich datirt, und in dem hiſtoriſchen Theile der Ethik; die übrigen Theile ſeiner Philoſophie, namentlich ſeine Metaphyſik, haben wenig Wirkung gehabt und konnten keine haben. Es iſt daher falſch, wenn man den Ariſtoteles als Vollender der Lehre Platon's darſtellt. Dieß war er in Abſicht auf den Geiſt des Platoniſchen Syſtems durchaus nicht; der Platonismus hat im Neuplatonismus ſeine Vollendung gefunden, nicht in dem Syſteme des Ariſtoteles. Die Neuplatoniker kannten die großen Ideen Platon's, wußten ſie zu würdigen und brachten ſie zum entſchiedenen philoſophiſchen Bewußtſein. Dem Ariſtoteles waren, obwohl er nach einigen Seiten hin Platon's Syſtem weiter fortgeführt hat, doch die Grundideen deſſelben gänzlich verſchloſſen, er hatte kein Auge, keinen Sinn dafür, ihm fehlte jener Blick, der in das hell leuchtende Myſterium des Seienden ausdauernd zu ſchauen vermag, wie ihn Platon verlangt (Soph. S. 254). Daß dem Seienden Bewegung, Leben, Seele und Geiſt zukomme, war die Erkenntniß, welche Platon für die Philoſophie als dialektiſches Problem hinſtellte (Soph. S. 249). Gott iſt dieſer Geiſt, aber Gott iſt nicht bloß Geiſt, in ihm iſt die Weltſeele und als deren äußerſte Objectivirung die Materie (Phileb. S. 27—30. Timae. S. 28 ff.). In dem höchſten Geiſte ſind nun die Ideen alles Seienden, und dieſe Ideen verwirklicht der Geiſt mittelſt der Weltſeele, ſie hinausbildend in die Materie zunächſt in der Form der Idealzahlen, dann der wirklichen Körperwelt. Dieſe Lehren waren es, welche die Neuplatoniker weiter ausbildeten; in ihnen lag die höchſte ſpeculative Theologie, zu welcher es das Alterthum bringen konnte, ja überhaupt, richtig gefaßt, alle Philoſophie es bringen kann. Das Eins oder Seiende, das reine Erſte zu begreifen, wie es auf ewige Weiſe Weſenheit, Leben, Seele, Geiſt iſt, ſodann zu erkennen, wie der Geiſt durch Projicirung ſeiner Ideenwelt mittelſt der Seele in das Sein Allgeiſt einer Welt wird und mittelſt jener mit der letzteren zu einem

ſeelenvollen, organiſchen Ganzen ſich zuſammenſchließt, — dieß iſt das gehaltvolle Problem aller Philoſophie. Platon iſt ihr Vater geworden; in ſeinem genialen Geiſte lag der große Entwurf des allein wahren Syſtems. Wie dürftig iſt hingegen die Metaphyſik des Ariſtoteles! Sein νοῦς iſt reiner, purer Geiſt, ohne alle Potenz, die Weltgränze iſt ſeine Sphäre, durch kein wahres lebendiges Band hängt er zuſammen mit der Welt, und nicht durch eine poſitive Dialektik führt Ariſtoteles das Seiende oder Eins, es immer mehr bereichernd, bis zum Geiſte fort, ſondern dieſer reſultirt ihm lediglich mittelſt des Cauſalitätsbegriffs und indirect durch Widerlegung des Eins und Seins als Principien; die Materie ſodann leitet er nicht, wie Platon, aus den Ideen ab, ſondern die Materie iſt ihm ein Vorausgeſetztes; das wahre Weſen der Platoniſchen Ideen bleibt für ihn unverſtanden und der Intellectualismus des letzteren, worin allein der Grund eines wahren Realismus lag, macht einem einſeitigen, dualiſtiſchen Realismus Platz*).

Nach allem Dieſen können wir noch beſtimmter, als dieß der Verf. gethan, die ewige Bedeutung Platon's und des Ariſtoteles für alle Zukunft, insbeſondere für unſer philoſophiſches Zeitalter feſtſtellen. In negativer Beziehung ſtehen ſie da als die warnenden Genien, welche der Philoſophie verbieten, ſich in eine leere Scheindialektik zu verirren, welche die Gegenſätze zu Extremen zuſpitzt, um ſie in das All-Eins wieder zu verſenken, aus dem ſie ſofort zu einem neuen, taumelnden Daſein in ſinn- und zweckloſem Progreß erwachen. Irren wir nicht, ſo wird auch der beſſere Geiſt der Zeit ihre warnende Stimme vernehmen und hat ſie bereits vernommen. In poſitiver Beziehung ſtellen ſie die beiden Pole der Philoſophie dar, ihre conſtructive und ihre inductive Seite, welche nur die beiden Hälften des Einen Wiſſens ſind und, wenn dieſes zum vollendeten Selbſtbewußtſein kommt, in einem Dritten, dem conſtitutiven Wiſſen, ſich verſchmelzen müſſen, in der Art, daß dieſer Trilogie der Form eine ſolche der philo-

*) Das Genauere hierüber ſ. in meiner ſpecul. Idee Gottes. §. 94.

ſophiſchen Disciplinen entſpricht. Fixirt die Philoſophie ihre conſtructive Thätigkeit als die einzige Form, ſo wird ſie in dem aprioriſchen Elemente Großartiges leiſten, die Natur aber und die Geſchichte mit Formeln abfertigen, die ihrem Reichthume weit nicht gewachſen ſind. Wirft ſie ſich dagegen auf das Gegebene mit dem intuitiven Scharfſinne eines Ariſtoteles, der kein ſchaaler Empiriker war, vielmehr überall dem ſpeculativen, das Gegebene analytiſch auf ſeine aprioriſche Idee zurückführenden Empirismus huldigte: dann wird ſie eine Maſſe von neuen Entdeckungen machen, wie ſie Ariſtoteles gemacht hat, für ſich iſolirt aber würde ein ſolches Wiſſen gleichſam der idealen Weihe des reinen Intellectualismus ermangeln, die überall nur der conſtructiven Intelligenz eigen iſt. Alſo eine Wiſſenſchaftslehre zu gründen, aus der die trilogiſche Form des Wiſſens mit den entſprechenden Gebieten hervorginge, um ſich zu einem Ganzen zu verflechten, dazu ſcheint die Geſchichte zu mahnen.

(Schluß folgt).

Vorſchläge zu einer Philoſophenverſammlung.

Offenes Sendſchreiben an die Philoſophen Deutſchlands

vom

Herausgeber.

Ohne Zweifel hat Mancher von uns ſchon oftmals der Frage bei ſich Raum gegeben, warum zu einer Zeit, wo faſt alle wiſſenſchaftlichen Fachgenoſſen ſich zu jährlich wiederkehrenden Zuſammenkünften vereinigen, um über die Intereſſen ihrer Wiſſenſchaft mündlich zu verhandeln, wir Philoſophen allein bisher noch keinerlei Regung an den Tag gelegt haben, welche auf ein ſolches Bewußtſein der Gemeinſamkeit, auf gegenſeitige Theilnahme und Wetteifer unter einander dürfte ſchließen laſſen? Gewiß kann dies Verhalten weder bei den draußen Stehenden ſonderliches Vertrauen erregen zum objectiven Werthe einer Sache, über welche die Theilnehmer unmittelbar ſich verſtändigen entweder nicht können, oder nicht wollen; noch kann für die letztern das Gefühl der Einſamkeit und beengenden Iſolirung verſchwinden, das ſelbſt äußerlich in ihren Werken oft ſichtbar genug hervorblickt.

Vergleichen wir nämlich die litterariſche Stellung eines Philoſophen heutiger Zeit mit dem lebhaften und meiſt freundlichen Verkehre, der zu Leibnitzen's Zeiten unter den bedeutendſten Gelehrten ſtattfand, ſo iſt der Contraſt damit der allerunerfreulichſte. Einſam und maulwurfähnlich graben die Meiſten von uns in den eignen Gängen fort und hätten ſchlimme Begegnung zu fürchten, wenn ſie die Minengänge des Andern berührten. Jeder redet

bei einer Wiſſenſchaft vom höchſten und gemeinſamſten Intereſſe hartnäckig nur ſeine Sprache, folgt nur den eigenen Terminologieen (Lindemann hat im Vorhergehenden das Treffendſte darüber geſagt), kurz dringt darauf, vor allen Dingen original zu ſein neben den Andern, ſtatt das Gemeinſame und Verbindende hervorzuſuchen. Daher gelingt es aber auch faſt Keinem, bei der nur zufälligen Theilnahme, die er findet, in einem reinen, durchſchnittlichen Urtheile zu erfahren, wie ſich die Meinung der Fachgenoſſen über ihn geſtellt habe. Und wie wäre überhaupt auch möglich, daß ſich ein ſolches Urtheil bilde, wenn man nur ſelten auf die Leiſtungen des Andern in ſeinem Sinne ſich einläßt, oder weiter führt, was der Andere angefangen; ſo lange Jeder nur am eigenen Gewebe fortſpinnt, welches der Gemeinſamkeit entbehrend, nach dem Looſe aller endlichen Beſtrebungen, Bruchſtück bleiben muß und nur zufällige, unzureichende Einwirkung üben kann, wenn es überall auf ebenſo Fertiges, Abgeſchloſſenes trifft? Und ſo bietet uns die gegenwärtige philoſophiſche Litteratur das Schauſpiel einer ſo zweckloſen Vereinzelung, eines ſo linkiſchen Sichzerſplitterns vorzüglicher Kräfte, wie ſie kaum eine frühere Zeit in dieſem Grade geſehen: — ein Mißverhältniß von Kraftaufwand und von wirklich Erreichtem, welches faſt abſchrecken könnte, den mühſamen Pfad ſpeculativen Forſchens und Wirkens fortzuſetzen, wenn man darin blos nach äußern Erfolgen trachtete. Man ſpricht dabei ſoviel von einer Philoſophie der „Gegenwart," — Jeder meint natürlich nur ſeine eigene; — aber man vergißt, daß man auch bei günſtigſtem Erfolge mit ihr auf halbem Wege liegen bleiben wird, wenn ſie nicht Sache der Gemeinſchaft zu werden vermag; denn wie viel auch die Gegenwart Kleinliches und Beengendes darbiete, das iſt doch das Bedeutungsvolle in ihr, daß ihr Schickſal nicht mehr auf das Haupt eines einzelnen Individuums gelegt iſt, ſondern daß nur im Bewußtſein der Gemeinſamkeit fortzuſchreiten iſt. Mit der Herrſchaft ausſchließlicher Schulen in der Philoſophie iſt es für immer zu Ende, eben weil die Philoſophie an ſich — formell als kritiſcher Scharfſinn des Forſchens und Prüfens, real in immer größerer Breite den empiriſchen Stoff

bewältigend, — zu mächtig und umfaſſend für den Einzelnen geworden iſt.

Vergleicht man damit nun die Mittel, die gewöhnlich angewendet werden, um dieſe Gemeinſamkeit unter den Philoſophen herbeizuführen: ſo ergibt ſich, daß ſie den gerade entgegengeſetzten Erfolg haben müſſen. Man verſucht es, Schule zu bilden, Anhänger zu werben, oder durch die noch verächtlicheren Künſte der Cameraderie ſich äußern Einfluß zu ſichern. Aber wem das Erſtere wirklich gelungen iſt, hat er dadurch dem eigentlichen Weſen ſeiner Lehre Gemeinſamkeit und Nachfolge geſichert? Gerade das Gegentheil erfolgt: der Meiſter ärntet von ſeinen Schülern, was er nicht geſäet, und ſieht als ſeine Meinung umhergeboten, was er gerade nicht wollte. Ueberhaupt ſollte die Geſchichte der letzten deutſchen Schule, die in allen Stadien ihrer Exiſtenz und in ihrem nun auch verendeten Todeskampfe die Unfähigkeit jeder Schule als ſolcher an den Tag gelegt, die ächte Ueberlieferung der Philoſophie auf ſich zu nehmen, für alle Zeiten die Illuſion zerſtört haben, daß man durch Anhängerpreſſen die rechte Nachwirkung einer Philoſophie ſicher ſtelle. Mit dem Verſchwinden dieſer Selbſttäuſchung verſchwände aber auch das wichtigſte Hinderniß unbefangener Annäherung unter den Philoſophen.

Dies iſt — wenn wir aufrichtig gegen uns ſein wollen — die gegenwärtige Lage der Philoſophie in ihrem Innern. Von der Ungunſt, die ſie von Außen erfährt — und gar nicht ohne ihr Verſchulden im Einzelnen — will ich nicht reden, noch darauf Gewicht legen. Sie am allerwenigſten bedarf fremder Neigung und Nachhülfe: ihre rechte Stellung iſt, ſich ſuchen zu laſſen und vollends um die Gunſt der andern Mächte zu buhlen und ihnen nach dem Munde zu reden (leider iſt auch dies geſchehen von nahmhaften Philoſophen), iſt eben ſo unnöthig als verwerflich. Sie weiß, oder ſollte es wiſſen, daß dennoch ihr allein, befruchtet vom Studium der Geſchichte, es vorbehalten iſt, dem Geiſt der Zeiten, wie bisher, ſo künftig die letzte Geſtalt zu geben und auch über die Looſe der Zukunft zu entſcheiden.

Gleichwie daher die Zeiten der Bedrängniß einer Kirche oder des Dunkels und der Unſcheinbarkeit derſelben immer für ſie die fruchtbarſten und kräftigendſten waren, ſo wäre es auch für die Speculation das Beſte, daß ihre Angelegenheiten nicht mehr wie ein ſonſtiger Gegenſtand der Converſation auf dem offenen Markte verhandelt würden, daß beſonders keine Theologie und keine Staatsklugheit ſie mehr unter ihre Obhut nähme. Sie bedarf keiner Stütze und Empfehlung, als ihrer ſelbſt.

So ſoll denn auch hier nur von ihren eigenen inneren Zuſtänden die Rede ſein, und auch bei den Verſammlungen, die wir beantragen, ſollen nicht ihre exoteriſchen Verhältniſſe, ihre Beziehung zu den wohlbekannten Tagesfragen zur Sprache kommen, ſondern was ihr innerlich noth thue und was ſie nach Innen abzuſtreifen habe. Es iſt die einfache Frage, ob jene bisherige Zerſplitterung ein unaustilgbarer Erbtheil der philoſophiſchen Beſchäftigung ſei, oder blos eine Folge innerer Trägheit, noch eigentlicher vielleicht einer üblen, lange überlieferten Angewöhnung?

Allerdings iſt das eigentliche Denken und Schaffen des Philoſophen ein einſames, ungeſelliges; es kann nur, wie das Werk des Künſtlers, in der tiefſten Selbſteinkehr geboren werden. Aber wenn es in ſeinen Reſultaten geſtaltet hervortritt, wenn es behauptet eine wirkliche That des κοῖνος λόγος zu ſein: warum ſoll es dann ſich der mündlichen Debatte nicht preisgeben, und dieſer weit lieber, als der zufälligen und nicht immer glücklich verlaufenden Anerkenntniß durch gewöhnliche Recenſionen? Eine Erörterung, von Auge zu Auge geführt, kann uns in einer Stunde weiter zu wechſelſeitiger Verſtändigung führen, oder wenigſtens Jeden zu tieferer Selbſterkenntniß bringen, als es den längſten gedruckten Verhandlungen möglich geweſen wäre. Ueberhaupt wer weniger, als der Philoſoph, ſollte verkennen, daß der gedruckte Buchſtabe nur das einſtweilige, wo möglich abzuſtreifende Surrogat der freien Rede, des Geſpräches ſei? und auch im Mittelalter ſind die wichtigſten Kämpfe in öffentlichen Diſputationen durchgeſtritten worden.

Endlich — ſofern man das tüchtigſte äußere Kennzeichen ſucht, für ſich ſelbſt und für Andere, ob eine philoſophiſche Weltanſicht auf dem allgemeingültigen Boden jenes κοινὸς λόγος, der ſpeculativen Vernunft ruhe, ſo weit ſie in einer beſtimmten Zeit ſich in wiſſenſchaftlichem Bewußtſein erfaßt hat, oder ob ſie nur Erzeugniß einer in ſich verſchränkten, unklaren Subjectivität ſei: ſo iſt die Probe der mündlichen Discuſſion gewiß die gründlichſte, und die unverfänglichſte zugleich; denn jeder ſtreitet in ihr nur mit eigenen Kräften und unter eigener Autorität. Und wenn dergleichen Kämpfe auch gewöhnlich nicht mit einem entſchiedenen Siege von der einen, mit einer Niederlage von der andern Seite enden: ſo wird irgend ein Erfolg ſich doch zeigen, irgend ein indirectes Reſultat doch gewonnen werden, und wie viel kürzer und ſummariſcher würden dadurch unſere Verhandlungen!

So ſchiene bis jetzt Alles darauf hinzudeuten, daß keine Verhandlungen gerade geeigneter ſeien, in mündlich perſönlicher Weiſe geführt zu werden, als die philoſophiſchen. Betrachten wir daher die Frage noch aus einem andern Geſichtspunkte.

Was in der That auch künftig ein Getrenntbleiben der Philoſophen nöthig zu machen ſchiene, ja was ſogar eine zeitweiſe Vereinigung derſelben unmöglich machen würde, wäre der Umſtand, wenn in den herrſchenden Lehren gar kein Gemeinſames vorläge, wenn ſie ſogar eine Sprödigkeit der Geſinnungen hervorriefen, welche keine Ausſicht auf Verſtändigung zuließe. In der That, lebten wir noch in den unkritiſchen und anarchiſchen Zeiten des Identitätsſyſtemes, wo eine Partei der andern jeden Sinn für Speculation ohne Weiteres abſprach, wenn ſie nicht ihres Standpunktes, des Standpunkts im Abſoluten, ſich bemächtigen könne; — oder hätte nicht eine ſpätere Schule vor Aller Augen es ſchwer gebüßt, daß ſie mit terroriſtiſcher Excluſivität alle Andersdenkenden als Zurückgebliebene aus der Philoſophie ausſtoßen zu können meinte, ſo daß ähnliche Anmaßungen nicht leicht wieder gewagt werden dürften, es ſei denn, daß man ſie beweiſe: — dann fürwahr wäre es Ehrenſache der alſo Angegriffenen, ihre Gegner nach gleichem Maaßſtabe zu behandeln,

und der Krieg Aller gegen Alle, der lächerlicher und verderblicher Weiſe lange genug unter den Philoſophirenden geherrſcht hat, würde noch eine Zeitlang ſich fortſchleppen. Innerlich aber iſt es anders geworden: kein einzelnes Syſtem darf ſich mehr herausnehmen, alle übrigen zu verachten, ohne gleiche Verachtung dafür zurückzuempfangen, und ſo iſt es Zeit, dieſe ganze Form falſcher Vornehmheit, die Keinen mehr täuſcht, fallen zu laſſen. Aber noch weſentlicher iſt, daß man einzuſehen beginnt, wie die Philoſophie nicht durch tumultuariſche Revolutionen und Syſtemwechſel, ſondern, gleich den andern Wiſſenſchaften, durch beſonnene Orientirung über ihre Geſammtreſultate, durch Bewußtwerden ihres gemeinſamen Gewinns, mit Sicherheit fortſchreiten könne. Hierdurch muß ihre geſammte Behandlungsweiſe, der ganze Geiſt ihrer Geſchichte ein anderer werden. Man kann nicht mehr nach einzelnen Männern oder Syſtemen, ſondern nach ganzen Epochen und allgemeinen Reſultaten rechnen, und vollends „eigene“ Syſteme aufzuſtellen, wird ſo vergeblich als überflüſſig erſcheinen, weil es in der Philoſophie nicht mehr darauf ankommt, ein neues Syſtem zu *erfinden*, ſondern das objective Syſtem der Dinge zu *erkennen*, ſich hinein zu denken in daſſelbe *).

*) Um hierüber nicht mißverſtanden zu werden, ſei es erlaubt für diejenigen, die den Inhalt meiner Erkenntnißtheorie nicht kennen, auf andere erläuternde Stellen meiner Schriften mich zu berufen. Bei analoger Veranlaſſung ſagte ich: „Ich halte es für das überflüſſigſte Geſchäft von der Welt, den bisherigen *eigenen* Syſtemen noch ein anderes, wenn auch *eigenſtes*, hinzuzufügen: dies gibt eben den Progreß in das ſchlecht Unendliche, an dem die Philoſophie lange genug leidet. Weſſen ich mich freue und rühme, iſt vielmehr die unvergänglich in mir aufgegangene Evidenz, *wo* das Syſtem ſei, welches die Philoſophie zu erkennen hat, und das Denken, dem ſie ſich unterwerfen ſoll: das objective, allgemeingültige Weltſyſtem nämlich und das darin objectiv gewordene göttliche Denken.“ — — „Hier leuchtet ein, wie alle Anſprüche auf Selbſtdenken oder Erfinden, auf *eigene* ſyſtematiſche Verknüpfung als eitel verſchwinden, ja als die Wurzel alles Irrthums erſcheinen müſſen, während nur die höchſte Selbſtentäußerung, das

Dies, das objective Syſtem der Dinge, iſt daher die wahre Grundlage der Gemeinſchaft unter den Philoſophirenden, zugleich aber auch das, was die Philoſophie mit den andern Wiſſenſchaften in ſtete wechſelſeitige Berührung bringt: jene ſucht nur in umfaſſendere Reſultate aufzulöſen und zu höheren Combinationen zu verknüpfen, was die einzelnen Wiſſenſchaften dazu ihr vorbereiten, ſo wie dieſe hinwiederum von der Philoſophie ihre leitenden Principien mit Sicherheit werden empfangen können, wenn die Philoſophie auf dieſem Wege ſich wahrhaft und in genügendem Umfange mit der Erfahrung vermittelt hat.

Zu dieſer gereifteren Ausbildung der Philoſophie, von der jetzt ſogar ihre Fortdauer abhängt und die bei der bisherigen Vereinzelung völlig ſtocken müßte, wird es daher unerlaßlich, auch äußerlich die Verbindungsmittel unter den Fachgenoſſen zu vermehren. Drängt nun Alles, von Innen und von Außen, die Philoſophen zur Gemeinſamkeit hin, ſo wäre es ſeltſam, nicht die nächſte und natürlichſte Form derſelben, eine Form wiederkehrender Zuſammenkünfte zu verſuchen.

Und ſo kommt es nach meiner Ueberzeugung blos darauf an, daß man einander ſich nähern, ſich verſtändigen wolle: Ueberzeugungen, Grundſätze, heilige Wahrheiten braucht man nicht dabei zu verläugnen. Vielmehr würde durch dieſe perſönliche Berührung mancher kleinliche Rückhalt, manche werthloſe Reibung ſchwinden, die ſich auf kein Object, ſondern eben nur auf ver-

Hineindenken in die ſchon in ihrem Grunde rationellen und rationell verknüpften Dinge und das Erklären derſelben aus dieſer objectiven Verknüpfung das Princip auch ihres ſpeculativen Zuſammenhanges werden kann.“ (Ueber den Begriff des negativ Abſoluten, Zeitſchrift Bd. XI. S. 35). Der übrige Theil des Aufſatzes weiſt das auch hierher Gehörende nach, wie nahe die gegenwärtigen Beſtrebungen der nahmhafteſten Denker ſind, ſich in dieſem Reſultate zu vereinigen. Daß hierin daher nicht individuelle Vorſtellungen meines „eigenen“ Syſtems, ſondern eine allgemeingültige, längſt gewußte und doch lange verkannte Wahrheit enthalten iſt, dies weiß ich, weil ich klar erkenne, wie ſie, dunkel geahnet oder deutlich gedacht, allen Erkenntnißbeſtrebungen zu Grunde liegt.

letzte Subjectivitäten bezieht. Wem dieſe jedoch unabtrennbar ſind von ſeiner Liebe für die Wahrheit, der mag ſich abſeits halten von unſrer Gemeinſchaft; nur läugne er nicht die Möglichkeit derſelben, nur bezweifle er nicht den Werth, den ſie für Jeden gewinnen könne, der ſein Denken nicht blos an ſich ſelbſt, ſondern am unmittelbaren Wechſelverkehre mit den Andern erproben will. Wenn endlich im öffentlichen Leben der Zeit der Kriegsſtand und die mistrauiſche Iſolirung der Staaten verſchwindet, wenn ſelbſt die politiſchen Parteiungen die längſt gewohnte Gehäſſigkeit ablegen, und zu freier, wechſelſeitiger Anerkennung ſich erheben: werden wir, die Philoſophirenden, zurückbleiben hinter dieſem großen Vorſchritt der Zeit? Unſere tiefſte Ueberzeugung muß ſein, daß es eine Wahrheit gebe, ſchlechthin ausſchließend allen Irrthum, ſchlechthin vereinigend alle Geiſter auf die freieſte und doch innigſte Weiſe; unſer Ideal und unſere Beſtimmung iſt es, dieſe zu erkennen und ſie zum gemeinnützigen Bewußtſein Aller zu erheben, und im bittern Widerſpruche mit dem Geiſte unſers Forſchens fangen wir damit an, uns fremd oder gar feindlich gegen einander abzuſchließen, die erſte Bedingung alles wiſſenſchaftlichen Lebens zu verläugnen, deren Erprobung ſich nur kränkliche Selbſtverzärtelung oder verletzbare Eitelkeit entziehen kann?

Wir begehen heute die zweite Secularfeier des Geburtstages von Leibniz. Mit Recht glaubt man dieſen Tag durch Gründung eines Denkmals für dieſen geiſtigen Wohlthäter Deutſchlands feiern zu müſſen, deſſen wahre Bedeutung von ſeiner Zeit und lange nachher unerkannt blieb, ja deſſen wiſſenſchaftliche Geſinnungen und Sitten wir jetzt noch verläugnen. Das ſeines Geiſtes würdigſte Denkmal wäre, wenn von dieſem Jahre an eine freie Vereinigung der Philoſophirenden ihren Anfang nähme, und ſo ſich eigentlich die fruchtbare Idee verwirklichte, die dem großen Manne bei ſeinem Plane zur Gründung von Akademieen der Wiſſenſchaften vorſchwebte. Ihr Erfolg iſt mislungen; es iſt nichts wahrhaft Gemeinſames aus ihnen hervorgegangen, weil ſie äußerlich angeordnete, dauernd gegründete, an einem Orte

fixirte ſind mit lebenslänglichen Mitgliedern. Ihr innerſter Geiſt fordert vielmehr, daß ſie in freiwilligen Verbindungen immer neu entſtehen, daß ſie vorübergehende ſeien, um zu erfriſchender Erregung dem beſtändigen Fluthen neuer Geiſter und Perſönlichkeiten offen zu bleiben. Der Geiſt freier Aſſociation, der dies Jahrhundert ſo mächtig ergriffen hat, muß auch nach dieſer Seite ſeine erneuernde Wirkung üben, und überhaupt: — verſucht muß es irgend einmal werden. Mislingt ſogar der Verſuch, ſo iſt in höherem Sinne dadurch Nichts verloren; denn ſchlimmer kann unſere Lage nicht werden, als ſie in der That ſchon iſt. Vielmehr würde vielleicht durch das offenkundig dabei an den Tag kommende Reſultat ein heilſames Erſchrecken über die moraliſche Nichtigkeit unſerer Zuſtände erregt, und der höher Stehende ſähe wenigſtens klar, was er von ſeinem philoſophiſchen Zeitalter zu erwarten habe.

Hier ſei ſogleich jedoch geſtattet, zwei Klippen zu bezeichnen, an denen, wie der Einſichtige gewiß ſchon uns vorgreifend bemerkt hat, das Unternehmen ſcheitern könnte — gerade dadurch, daß es äußerlich zu Stande käme, aber ſogleich in breiter Verflachung entartete.

Es kann nur von einem Congreſſe eigentlich wiſſenſchaftlicher Philoſophen und auf demſelben nur von der Verhandlung über rein wiſſenſchaftliche Fragen die Rede ſein. Allein innerhalb dieſer Gränze erhalten, kann das Unternehmen ſeinen Zweck erfüllen und darf auf Fortdauer rechnen, weil dieſe Intereſſen immer ſich erhalten, und wenigſtens einen kleinen Kreis verſammeln werden. Wir müſſen daher einestheils die Erörterung aller theologiſchen und politiſchen Zeitfragen bei Seite laſſen, nicht gerade allein um äußerer Rückſichten willen, ſondern um unſere Verſammlung nicht zum Tummelplatze unreifer und ungezeitigter Tendenzen werden zu laſſen, in deren möglichſter Ausbeutung Viele freilich den einzigen Werth und Inhalt der Philoſophie jetzt erblicken.

Aus gleichem Grunde werden wir auch anderntheils vor den Schönrednern und dilettantiſchen Schwätzern uns zu hüten haben,

die ohne eine ernſte wiſſenſchaftliche Bewährung, ja ohne die Fähigkeit und Vorbildung dazu, um ſo dreiſter über die tiefſten Probleme der Philoſophie entſcheiden, je unwiſſender ſie über den wahren Belang derſelben ſind, und die auch bei uns vielleicht ungeheißen ſich eindrängen möchten. Gewiß werden wir die höchſte Toleranz zu üben wiſſen gegen Jeden, der unter uns zu lernen und ſich zu bilden wünſcht; es iſt ja dies der Zweck unſer Aller: jenen aber, den unberufenen Lehrern, iſt der Thucydideiſche Kernſpruch warnend entgegenzuhalten:

ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δ' ὄκνον τίκτει. —

Welche beſtimmte Gegenſtände der nächſten Verhandlung unterzulegen ſeien, darüber will der Antragſteller mit Abſicht nichts Beſonderes formuliren; auch darauf wird die Gemeinſamkeit der Berathung ſogleich den beſten Einfluß ausüben. Nur ein Paar allgemeine Geſichtspuncte erſcheinen mir weſentlich.

Zuerſt iſt die Frage, ob die Philoſophie auch künftig immer nur im Zuſtande einer abſtracten, einſam dem Leben abgewendeten Speculation verharren ſoll? Zu einer beſtimmten Reiſe ihrer Lehren über Recht, Staat, Religion, Volksbildung gelangt, gewinnt ſie ganz von ſelbſt ein durchaus praktiſch prophetiſches Verhältniß zu ihrer Umgebung. Sie deutet der Zeit das Räthſel ihres eigenen Zuſtandes, und zeigt ihr das Ziel, zu dem ſie halb unverſtanden hinanſtrebt; ſie legt in der Parteien das Wort, das ihre gegenſeitige Spannung löſen könnte, und ſo bereitet ſie langſam und unwillführlich in den Geiſtern die Geburt einer neuen Epoche. Dies iſt bisher ſelbſt nur halb bewußt geſchehen in den ſtillen Nachwirkungen, die mächtige Geiſter geübt haben: ich erinnere nur an Spinoſa's, Leſſing's, Kant's Verhältniß zu ihrer Zeit und zu ihrer Nachkommenſchaft. Was ſie allgemein Bildendes wollten, iſt jetzt Gemeingut jedes richtig Denkenden, und von der Geſammtcultur der Vergangenheit Ergriffenen. Jetzt iſt jedoch jenes Verhältniß keineswegs mehr das unwillführliche und unbefangene der Vorzeit: wie Einige es verſucht haben, ſelbſtbeliebig Geſchichte zu machen, ſo haben Andere Philoſophie gemacht mit der Abſicht, ſie ſogleich praktiſch werden zu laſſen, den

den Staat und die Kirche unmittelbar darnach zu reformiren. Es iſt dies — verſchuldet oder unverſchuldet, ein Irrthum; denn Philoſophie, wenn ſie weiß, was ihres Amtes iſt, kann nie unmittelbar thatbegründend wirken wollen; ſie verhält ſich nur berathend, warnend, vorausorientirend zu den eigentlich praktiſchen Fragen. Aber jene Erſcheinung iſt zugleich ein Zeichen, daß die Zeit der ungeheuern Gewalt bewußt worden iſt, welche in der Philoſophie, in der Herrſchaft des unbedingten Denkens liegt; und die ungeſchickte Reaction, welche ſich kürzlich erhoben hat, um gegen Philoſophie und gegen alle Forderungen der Intelligenz das Veraltete zu behaupten, zeigt nur in dem eigenen Schwanken und in der Halbheit ihrer Maaßregeln, daß ſie es fühlt, der unwiderſtehlichen Macht ihrer Gegnerin verfallen zu ſein. — Wenn dem nun ſo iſt, wenn in der That die Philoſophie, — aber, wir wiederholen es, nur geleitet vom Studium der Geſchichte — die Geſtalt der Zukunft vorzubereiten hat: ſoll es eine einzelne Philoſophie, ein einzelner Mann ſein, von dem wir dieſe Zukunft erwarten, oder dem wir ſie anvertrauen? Bedarf es hier nicht gerade der G e m e i n ſ ch a f t, um auch für die großen praktiſchen Fragen des Staats und des Lebens nur den probehaltigen Durchſchnitt unſerer Unterſuchungen als erwahrtes Reſultat der Gegenwart und Folgezeit zu überliefern?

Zweitens: Wenn L i n d e m a n n in ſeiner Empfehlung einer gemeinſamen deutſchen Wiſſenſchaftſprache (oben S. 100) ſo treffend ſagt, daß es an der Zeit ſei, den Wahn und die Bezeichnung einzelner Syſteme ſchwinden zu laſſen, um die Eine allgemein deutſche Philoſophie in ihre Stelle zu ſetzen — oder beſtimmter vielleicht, da das blos nationale Intereſſe bei einer ſo gemeingültigen Wiſſenſchaft zurücktritt und ihr Grundcharakter nur bedingt werden kann durch den Geiſt der Weltepoche, den auch ſie in ſich wiedergibt — um eine allgemeine, vom Standpunct c h r i ſ t l i ch e r Weltanſchauung entworfene Philoſophie zu gründen — trotz des mancherlei Misbrauchs der mit dieſer erhabenen Bezeichnung getrieben worden iſt: wie anders wiederum als durch freien

geiſtigen Verkehr, ununterbrochenes Ineinanderwirken der Denker kann dies Ziel erreicht werden?

Endlich: Das Verhältniß der gegenwärtigen Philoſophie zu ihrer Geſchichte und zu dem großen Syſteme der Vergangenheit iſt ein durchaus neues geworden. Wir haben die Aufgabe, des Geſammtbeſitzes der Wahrheit uns bewußt zu werden, den die ganze philoſophiſche Vergangenheit uns hinterlaſſen hat. Deßhalb ſoll, im ſpecifiſchen Unterſchiede gegen die nächſte Vergangenheit, unſer gegenwärtiges philoſophiſches Thun und ſyſtematiſches Denken gar nicht mehr nur in Durchführung Eines Princips, ſondern in der möglich tiefſten Vermittlung aller beſtehen, die vorher in Vereinzelung aufgetreten ſind. Aber als nothwendige Vorarbeit dazu beſitzen wir im Großen und Ganzen noch gar keine objectiv gehaltene Geſchichte derſelben. Bisher hat man nur allzuoft die großen Syſteme der Vorzeit ſelbſt in ihrer Darſtellung nach dem Reſultate irgend einer ſpätern Philoſophie formulirt, und daß dies ſelbſt ärger als je von der zuletzt herrſchenden Lehre geſchehen ſei, unbeſchadet der Verdienſte ihres Urhebers um ein tieferes ſpeculatives Eindringen in dem Sinn einzelner Syſteme, kommt jetzt allmählig an den Tag. Sollen daher die großen Denker der Vorzeit richtig erkannt und ihre Leiſtungen Gemeingut werden, ſo müßten ihre Werke in tüchtigen Ueberſetzungen bei uns eingebürgert ſein. Bei Platon iſt dies geſchehen; mit wie bedeutender Nachwirkung für Form und Geiſt der gegenwärtigen Philoſophie, weiß Jeder. Deßwegen wäre es eine würdige Beſchäftigung der erſten Philoſophenverſammlung, auch hierüber einen umfaſſenden Plan zu entwerfen. Und ſo würde der Vorſchlag einer vollſtändigen deutſchen Ueberſetzung und Erläuterung der philoſophiſchen Werke des Ariſtoteles, ebenſo der Hauptſchriften der großen Denker des Mittelalters und der ſpätern Zeit, z. B. des Giordano Bruno, Campanella, des Cartes, Malebranche, Leibnitz*) u. A., die theils noch unüberſetzt, theils in

*) Nachdem ich Obiges bereits abgeſchloſſen, kommt mir höchſt willkommen, zu theilweiſer Befriedigung dieſes Wunſches, die eben

ſelten gewordenen oder veralteten Ueberſetzungen vorliegen, vielleicht zeitgemäß gefunden werden. —

Der Anfang unſerer Verſammlungen ſollte meines Erachtens ſo ſchlicht und einfach gemacht werden, wie er, dem Ernſte und der Innerlichkeit philoſophiſcher Berathung geziemt; wir am allerwenigſten haben nöthig, um unſer gewiß zu werden, von lauten Feſten, von aufgeſuchten und angenommenen Aufmerkſamkeiten, von aller der weltlichen Oſtentation uns umſchwärmen zu laſſen, wie ſie jetzt die Gelehrtenverſammlungen in ihrem Zwecke eher zu gefährden, als zu fördern geeignet ſind. Am Leichteſten und Natürlichſten erſcheint es mir, daß wir vorerſt an die ſchon vorhandene Verſammlung der Naturforſcher uns anſchließen, als Gäſte und freiwillig Theilnehmende, und erſt da uns conſtituiren. Dort werden wir auch als Philoſophen am Meiſten zu lernen, aber auch Erregendes zu bringen im Stande ſein. Und ſchon die That unſerer Anſchließung an jene würdigen Beſtrebungen wäre ein zeitgemäßes und wichtiges Bekenntniß. Wie nämlich die Naturforſcher von uns denken, namentlich von unſern großentheils verunglückten naturphiloſophiſchen Beſtrebungen, liegt in mehr als einem beſchämenden Documente uns vor Augen. Durch jenen Act würden wir nun dem irrigen Wahne ein Ende machen, als wolle die Philoſophie jetzt noch die Erfahrung, die Beſtrebungen der Specialforſcher gering ſchätzen, oder etwa durch die „imma-

---

erſchienene Schrift zu: „Leibnitz als Denker, Auswahl ſeiner kleineren Aufſätze zur überſichtlichen Darſtellung ſeiner Philoſophie, überſetzt und eingeleitet v. G. Schilling, Leipzig, Fritſche, 1846:“ — ein Buch von reichem, auch für die gegenwärtige Philoſophie wichtigem Inhalte. Möge das deutſche Publicum, das die ſeltſame Neigung zeigt, litterariſchen Bettel zu unterſtützen, dieſem Buche wenigſtens ſo viel Aufmerkſamkeit zuwenden, um den einſichtsvollen Verfaſſer und den Verleger zu ermuthigen uns in gleicher Weiſe auch die deutſche Bearbeitung der beiden wichtigſten größern Werke Leibnitzen's, ſeiner Nouveaux Essays und ſeiner Theodicee (letztere vielleicht mit Hinweglaſſung mancher theologiſchen, jetzt veralteten Excurſe) darzubieten!

nente Dialektik des Begriffes" ſie überflügeln und erſetzen, als denke ſie jetzt noch daran, mit aprioriſchen Hypotheſen und abſtracten Schematiſmen einen Bericht vom Univerſum abzuſtatten!

Ueberhaupt aber und zum Schluß ſei noch bemerkt, daß dieſe Anträge ſich nur für vorläufige und unmaßgebliche halten: ich wünſche vielmehr dieſe Angelegenheit, welche richtig eingeleitet und mit Umſicht fortgeführt, entſcheidende Bedeutung für die Wiſſenſchaft erhalten kann, ſchon jetzt nur durch gemeinſame Berathung ausgebildet zu ſehen. Selbſt das wird belehrendes Intereſſe haben, die Stimmen der namhaften Männer für oder gegen die Sache ſogleich zu vernehmen; mögen ſie dieſelben öffentlich oder privatim an mich gelangen laſſen! Ich verpflichte mich, das gemeinſame Ergebniß derſelben durch die gegenwärtige Zeitſchrift zu veröffentlichen: — nur darum durch dieſelbe, weil ſie bis jetzt das einzige Organ iſt, das ſich der Philoſophie in engerer Bedeutung gewidmet hat.

Ich hoffe auf Einverſtändniß über den Grundgedanken der Sache und will die Möglichkeit fern von mir halten, daß der Geiſt gemeinſamen Wirkens alſo unter uns erloſchen, d. h. das Gemälde, welches ich entworfen, ſo wahr und treu ſei, — daß nicht einmal das vorgehaltene Bild unſerer Lage die Läſſigkeit überwinden könne, welche bisher faſt alle wahrhaft gemeinnützigen philoſophiſchen Intereſſen gelähmt hat.

Tübingen, am 21. Juni (dem Geburtstage von Leibnitz) 1846.

Fichte.

Berichtigung.

In meinem dritten Artikel „Ueber den gegenwärtigen Zuſtand der Kunſtphiloſophie" (Bd. XV. Heft 2 dieſer Zeitſchrift) findet ſich S. 198 die Behauptung, in der Reihe der früheren Schriften Schelling's, die der Abhandlung über die Freiheit vorangehen, ſei der Bruno die letzte. Daß dieß unrichtig ſei, würden mir die meiſten Leſer dieſer Zeitſchrift gewiß ſogleich nachzuweiſen wiſſen; ich halte es aber für meine Schuldigkeit, für den Fall, daß Einer oder der Andere in der Chronologie der Schelling'ſchen Schriften ebenfalls nicht ganz ſicher wäre, dieſen Fehler, um alle Verwirrung zu vermeiden, hiemit ſelbſt als das, was er iſt, zu bezeichnen.

Leipzig, den 30. Mai 1846. W. Danzel.

Glauben und Wiſſen.

Von

Conſtantin Frantz.

Der hier folgende Aufſatz ſoll eine anſchauliche Darſtellung des gegenſeitigen Verhältniſſes von Glauben und Wiſſen geben, indem zu zeigen verſucht wird, wie dieſe zwei als die gegenſätzlichen Seiten des einigen Lebens ſich an beſondere Factoren anſchließen und in eigenthümlicher Weiſe zur Erſcheinung kommen. Aus dieſer Darlegung wird zugleich die Möglichkeit ihrer Verſöhnung hervorgehen, und die Art und Weiſe, wie dieſelbe zu vollbringen iſt. — Es lag nahe und ſchien der Sache förderlich zu ſein, dabei auf mancherlei zeitweilige Meinungen und Beſtrebungen einzugehen, um theils an dieſen Beiſpielen die Bedeutung der Frage einleuchtender zu machen, theils durch die Einſicht in das Mangelhafte und Verkehrte um ſo ſicherer zu gründlicherem Erfaſſen und richtigeren Vorſtellungen hinzuleiten. Je mehr ſich aber die Tiefe des Gegenſtandes erſchließt und die weiten Beziehungen deſſelben hervortreten, um ſo weniger wird man in einem Journal-Artikel eine vollſtändige Behandlung deſſelben erwarten dürfen, die nach einem aprioriſchen Schematismus immerhin leicht zu erreichen, der Natur der Sache nach hier aber gar nicht möglich iſt. Denn wer würde wohl je zu behaupten wagen, von Gott und göttlichen Dingen, denen es weſentlich iſt unerſchöpflich zu ſein, erſchöpfend geredet zu haben? Und darauf

eben bezieht ſich der Glaube und in ſo fern auch das Verhältniß von Glauben und Wiſſen. — Es war die Aufgabe, den rechten Weg anzugeben und Merkzeichen aufzuſtellen, um den Gang der Unterſuchung einigermaßen anzudeuten. Wer ſich von dem Dargebotenen angeſprochen fühlt, kann in dieſer Weiſe nach eigenen Neigungen und Kenntniſſen weiter gehen, und wird gewiß ſein, nach keiner Seite je ein Ende zu finden.

Man kann zunächſt ſagen, daß ſich Glauben und Wiſſen überhaupt wie Inneres und Aeußeres zu einander verhalten. Als das Innere hat der Glaube immer Totalität: — wer von dem Glauben an Gott und ſeine Vorſehung durchdrungen iſt, der hat daran eine totale Weltanſchauung; während das Wiſſen in ſeiner Verbreitung ſich in tauſendfachen Richtungen zerſplittert (man denke an die vielen beſonderen Wiſſenſchaften und gar wiſſenſchaftlichen Anſichten!), die ſehr ſchwer zu einer vermittelten Einheit gelangen.

Näher iſt zu betrachten, wie in dem Menſchen zwei Principien wirken, das Unbewußte und das Bewußte. Mit dem Unbewußten iſt aber hier keineswegs das natürliche, leibliche Leben gemeint (welches auch richtiger bewußtlos zu nennen wäre), ſondern das, was gerade die Quelle unſerer höchſten Zuſtände und Thätigkeiten iſt; woraus dem Künſtler die Begeiſterung entſpringt, dem Denker der ahnende Blick, und fort und fort unſere Sehnſucht, unſere Liebe und unſere Strebungen. Dieſe aus dem Unbewußten entſpringenden Regungen werden dann von dem bewußten Princip ergriffen, um ſie zur klaren und beſtimmten Geſtalt auszuprägen, und aus der Innerlichkeit zur Aeußerung, aus dem Dunkel an das Licht gebracht. So iſt es überall, und ſo muß es ſein. Denn was aus dem bloßen Bewußten entſpringt, iſt hohle Reflexion* und eitler Schaum. Das Unbewußte iſt das eigentlich fruchtbare, gehaltvolle und ſo zu ſagen ernährende Organ. Es kann möglicherweiſe für ſich ſelbſt allein beſtehen, aber nicht ſo das Bewußte, was für ſich allein durchaus nichtig iſt. Ein glaubensvolles Gemüth iſt ohne alle Wiſſenſchaft zu dem

Größten und Edelſten fähig, — aber was iſt ein Menſch ohne Glauben, wenn er auch alle Wiſſenſchaft der Welt beſäße? *) Ja das Bewußte könnte für ſich überhaupt gar nicht ſein, denn es beſteht ja eben darin, daß es ſich ſelbſt als bewußt von einem dunklen verſchloſſenen Grunde, auf welchem es ruht, unterſcheidet, und das Bewußtſein hörte ſelbſt alſogleich auf, wenn dieſer Grund je ſelber in das Bewußtſein aufgelöst würde. Allerdings kann das bewußte Princip ſich von dem unbewußten losreißen, ſich in ſeine eigene Reflexionen verlieren und verrennen und, mit dieſem hohlen Weſen großthuend, das Wirken des Unbewußten unterdrücken, wie es auch in dieſen Tagen allerorten geſchieht, — und es iſt zu bejammern, was daraus entſteht! — aber durchaus wegſchaffen kann man das bewußte Princip nie und nimmer und wenn man es tödtet, ſo bleibt es wie ein Stein auf dem Herzen liegen.

Dieſe beiden Principien erſcheinen als Seele und Geiſt. Denn zwar bezeichnet das Wort Geiſt auch überhaupt das Menſchliche, ſofern es über das Leibliche erhaben iſt (im eminenten Sinne ſelbſt Gott), aber es hat doch auch einen ſpecifiſchen Sinn, und darnach iſt es hier zu beachten. Eine ſchöne edle Seele iſt wohl etwas anderes und mehr als ein ſchöner edler Geiſt; es gibt Menſchen, die nicht geiſtlos, aber durchaus ſeelenlos ſind, und umgekehrt. Unſere moderne Bildung iſt überhaupt ſeelenlos. — Man kann nicht ſagen, daß ſich Seele und Geiſt geradezu wie Glauben und Wiſſen zu einander verhalten, aber ihr Verhältniß hat doch eine bedeutende Beziehung darauf. Wir können hier nicht in weitere pſychologiſche Erörterungen eingehen. Nur ſo viel. Die Seele hat den Glauben als Vorausſetzung, der Geiſt aber als Ziel, zumal als Ideal; woraus denn noch folgt, daß das Geiſtige, wenn es ſich von dem Seeliſchen los-

*) Wir nehmen hier das Wort Glaube nicht im Sinne der Orthodoxie, noch ſelbſt in der Beſtimmung als religiöſer Glaube, ſondern, wie es der Apoſtel ſagt, als Zuverſicht und Hoffnung, als einen Zug des Gemüthes nach dem Ewigen und Unſichtbaren.

reißt, ſelbſt glaubenslos wird, denn das Ziel iſt nicht ohne die Vorausſetzung.

Glaube iſt ein Beruhen in ſich; weder etwas Theoretiſches noch Praktiſches. Ebendeßwegen iſt er die wahre Grundlage menſchlicher Entwickelung. Die Liebe, die man jetzt häufig dafür ausgibt, kann es ſchon um deßwillen nicht ſein, weil ſie eine einſeitige, nämlich praktiſche Beſtimmung iſt. Die Liebe für ſich allein verfällt der Gewalt des Triebes, und der Trieb iſt ſelbſtiſch. So verwandelt ſich die Liebe gar leicht in Eigenliebe (zumal in der Geſtalt als Eitelkeit), wenn ſie nicht auf dem Grunde des Glaubens ruht, worin der Menſch ſich von einer höhern Macht durchdrungen fühlt, und darin ſeine Eigenheit abthut. Es mag ſein, daß es oft Glaube ohne Liebe gibt, und hingegen aufrichtige Liebe ohne rechten Glauben, aber es gibt noch öfter Leute, die mit der Liebe ſchön thun und keine im Herzen haben. Und ſoviel iſt ganz gewiß, daß das ſentimentale Gerede von der Liebe zu gar nichts dient.

Indeſſen haben wir hier nicht das Einzelne zu betrachten und gegen einander abzuwägen, ſondern es handelt ſich um das normale Verhältniß der menſchlichen Kräfte zu einander und zu Gott, und darnach iſt der Glaube die Grundlage im Praktiſchen wie im Theoretiſchen. — Um eine Sache zu erkennen, muß ich zunächſt mit Vertrauen herantreten und in ſie eingehen; die Unterſuchung und möglicherweiſe der Zweifel folgt dann erſt im zweiten Theile. Die Gegenwart macht es freilich meiſtens umgekehrt, und fängt damit an, die Sache von allen Seiten zu beraiſonniren und zu kritiſiren, anſtatt ſich zu bemühen, ſie nur erſt zu faſſen und ſie zu verſtehen. Und ſo es möglich wäre, ſollen ſich ſchon die A. B. C.-Schützen im Zweifel hervorthun, — das ſind die rechten Denkanleitungen; — während doch gerade die Grundlage der Erziehung das unbedingte Vertrauen des Kindes zu Eltern und Lehrern iſt. Daher denn auch dieſe Unmaſſe von ſchaalen Köpfen und dieß unſägliche Geſchwätz.

Da die Heimath des Glaubens das unbewußte Princip, und da er ſelbſt ein Beruhen iſt, ſo unterliegt er nicht dem Proceſſe

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

des bewußten Princips, dem hingegen das Wiſſen ausdrücklich angehört. Nemlich ſo. Das bewußte Princip ergreift den Inhalt des Glaubens, gibt ihm Beſtimmtheit und Klarheit, und prägt ihn in mancherlei gedanklichen Formen und in Handlungen aus, aber es kann ſelbſt keinen neuen Glauben hervorbringen, wie es etwa Erfindungen, Entdeckungen und neue Geſetze macht. Der Glaube iſt an und für ſich das Unveränderliche, in dem Wechſel der Geſchichte ſich gleich Bleibende; und dieß gilt, daß ich ſo ſage, von jeder Art des Glaubens. Es gibt nämlich zunächſt einen Glauben in Beziehung auf die Natur, als einen ahnungsvollen Naturſinn, der in der Natur ein heiliges Walten empfindet; worauf der höhere Naturgenuß und die künſtleriſche Naturanſchauung beruht. Dieſer Glaube iſt ſo alt, als die Menſchheit. Er beſteht vor aller Wiſſenſchaft, ohne alle Wiſſenſchaft und oft troz der Wiſſenſchaft. Ein anderer iſt der Glaube an die Menſchheit, woraus die edlen und reinen Gefühle entſpringen, die den Menſchen mit dem Menſchen verknüpfen, und zu großen Unternehmungen und zu Opfern für die Geſammtheit bewegen. Dieſer Glaube iſt auch unveränderlich. Liebe, Freundſchaft und Helden hat es von Adam an gegeben, und es wird ſich Niemand rühmen, daß er etwa ein neues Gefühl entdeckt oder erfunden habe. Der dritte, aber der Sache nach erſte und oberſte Glaube, und der allem anderen Glauben erſt die rechte Weihe und Erfüllung gibt, iſt der religiöſe Glaube. Und der hat ſich auch nicht durch menſchliche Erkenntniß und Freiheit gebildet oder verändert, ſondern einerſeits durch ein Verhängniß, welches dem heidniſchen Bewußtſein die Reihe der Götter entſtehen ließ, und ſo zu ſagen zuſchob (wogegen die ſpätere freie dichteriſche und philoſophiſche Mythenbildung oder Umbildung das Unweſentliche iſt), und andererſeits durch göttliche Veranſtaltung in der Offenbarung, wodurch das wahre Verhältniß des Menſchen zu Gott hergeſtellt und damit der wahre Glaube begründet iſt. Dieſer Glaube iſt nun unveränderlich, es ſei denn, es erſcheine ein neuer Meſſias, was man doch gewiß nicht hofft, die orthodoxen Juden etwa ausgenommen. Wäre das Chriſtenthum ein Erzeugniß der

Geſchichte, wie Syſteme und Verfaſſungen, ſo wäre es veränderlich, könnte ſich vervollkommnen, oder auch möglicherweiſe in Nichts auflöſen. Aber es ruht auf einer göttlichen Veranſtaltung, und ſo iſt hier nichts Anderes möglich und nothwendig, als den Inhalt der Offenbarung aufzunehmen, und immer tiefer darin einzudringen, nicht aber, was über den eigenen Begriff hinausgeht, nach zeitweiligen Meinungen zu verkürzen und zu verunſtalten. Der Glaube iſt ja überhaupt kein Machwerk des Erkennens, und darum auch nicht nach dem Erkenntniß zu bemeſſen. Was ſoll denn nun dieß Gerede von dem Fortſchritt, das ohnehin ſchon langweilig wird? Und müßte es nicht ſchon das Schicklichkeitsgefühl ſagen, daß das Vorwärts wohl für einen Corporal aber nicht für einen Theologen ein paſſendes Stichwort iſt?

Wir wollen nun einige andere Gegenſätze betrachten, von denen wir nicht ſagen, daß ſie ſchlechthin dem Gegenſatze von Glauben und Wiſſen entſprechen, oder dieſen Gegenſatz in verſchiedenen Potenzen darſtellen, die aber doch eine Beziehung darauf haben, und zum weitern Verſtändniß führen mögen.

Da tritt uns in der Natur zunächſt Nacht und Tag entgegen, Dunkel und Licht. Es war finſter auf der Tiefe, heißt es in der Geneſis, und der Geiſt Gottes ſchwebte auf dem Waſſer. Alle Geburt und alle Bildung geht aus dem Dunkel hervor, welches nicht etwas Negatives, als ein Mangel des Lichtes iſt, ſondern ſelbſt etwas Poſitives, als das, woraus das Licht ſelbſt entſteht; das Gehaltvolle, alle Keime in ſich tragend, aber formlos und unbeſtimmt. Das Licht kann für ſich allein gar nicht ſein, und im bloßem Lichte ſieht man ja bekanntlich gar nichts, da nur das ſichtbar iſt, was ſich zwiſchen Licht und Schatten hält. Daher denn auch die theologiſchen Radicalen, die durchaus nur das Licht des Verſtandes, oder wie ſie ſagen des Selbſtbewußtſeins gelten laſſen wollen, und die im Vergleich zu den gemäßigten Lichtfreunden die eigentlichen Sonnenbrüder ſind, in dieſem Lichte von Gott und göttlichen Dingen gar nichts ſehen, und in ihrer ganzen Theologie keinen anderen Inhalt, als den Nihilismus haben. Das bloße Licht exiſtirt aber gar

nicht, und wenn wir es hätten, ſo hätten wir davon das reine Garnichts — das iſt das Erſte, was die Lichtfreunde beherzigen ſollten.

Man preiſt aber das Tageslicht im Gegenſatze zur Nacht, die man nur im gemeinen Sinne auffaßt; wie daß da die Diebe und Mörder herumſchleichen, und ſo erſt manches Unziemliche geſchieht, oder Alles in träger Ruhe wie verſtorben da liegt. Die Sternkundigen wiſſen die Nacht beſſer zu ſchätzen, und betrachten darin die Wunder der Natur, die gerade der Tag uns entzieht. Es gibt alſo ein Licht, welches verhüllt, wie hingegen ein Dunkel, welches offenbaret; und der geſtirnte Himmel hat gewiß etwas Feierlicheres und Heiligeres als der Tag mit allen ſeinen Herrlichkeiten. — Auch der Schlaf iſt nicht bloß etwas Negatives, er hat dem Wachen gegenüber ſeine bedeutſame, poſitive Seite. Er iſt zunächſt die Zeit der ſtillen unbewußten Sammlung, und dann näher die Zeit, wo das bewußte Princip in das unbewußte eingeht, ſich daran nährt und ſtärkt, und daher Morgens nach dem Erwachen voll Lebenskraft iſt. So haben ſich vielleicht die Keime der größten Ideen aus dem Unbewußten im Schlafe entwickelt. Und daher auch im alten Teſtamente die prophetiſchen Träume und die Offenbarungen im Traumgeſichte. Denn das unbewußte Princip iſt es, welches urſprünglich das Göttliche empfängt, und dieſes iſt im Schlafe ungeſtörter. Allerdings entſpringen auch böſe Gedanken und ſchändliche Gelüſte daraus, denn er iſt mächtig im Guten wie im Böſen, er verkehrt mit Engeln und mit Teufeln. Ueberhaupt aber die Nacht nach ihrer höheren Bedeutung entſpricht dem Gebiete der Ahnungen und Geheimniſſe, die ſich durch die Natur, wie durch das ganze menſchliche Leben hindurchziehen. Da ſchreit nun der große Hauſe ſogleich über Myſticismus, Verfinſterung, Unſinn und Gott weiß was, wenn man nur überhaupt über dieſe Dinge ſpricht. Gerade als ob man ſelbſt erſt das Licht ausblieſe, um ein Dunkel herzuſtellen. Das Dunkel exiſtirt ja an und für ſich, in der Natur, wie im Geiſtigen; es iſt und bleibt und wirkt gewaltig, gleichviel, ob man es ignorirt und verachtet; und am

Ende iſt es doch verſtändiger, das, was einmal da iſt, anzuerkennen, und wo möglich etwas davon zu erforſchen.

Allein mit dieſer Forſchung hat es eine eigene Bewandtniß. Tritt man mit dem gewöhnlichen Verſtandeslichte heran, ſo ſieht man gar nichts; gerade wie das Tageslicht die Wunder des Himmels verhüllt, die nur in dem höheren Sternenlichte erſcheinen. Und während die Forſchung in der Tageswelt in ihrem Fortgange zu immer größerer Beſtimmtheit und Deutlichkeit gelangt, ſo treten in dieſer geiſtigen Nachtwelt (um ſie doch ſo zu nennen) nur immer verworrenere und größere Myſterien hervor, und wir wären am Ende gänzlich rathlos, gäbe es hier nicht eine höhere Erleuchtung, die für Jedermann, der ſie annehmen mag, aus der Offenbarung hervorgeht.

Wenn wir nun die Nacht in dieſem Sinne nehmen, daß ſie nicht die Finſterniß ſelbſt iſt, ſondern ein Dunkel, durch welches gerade das höhere Licht hindurchſcheint, ſo können wir ſie wohl mit dem Glauben vergleichen, wie hingegen den Tag mit dem Wiſſen. Und wie ſich bei Tage die Erde und das Irdiſche aufklärt, bei Nacht aber der Himmel und das Himmliſche, ſo bezieht ſich das Wiſſen unmittelbar auf das Dieſſeitige und Zeitliche, der Glaube aber auf das Jenſeitige und Ewige. Im bürgerlichen Leben, wie in der Erforſchung der weltlichen Dinge geht man von dem bewußten Principe aus, denn hier iſt etwas, was dem Bewußtſein unmittelbar vorliegt. Von Gott und göttlichen Dingen liegt aber in dieſer Weiſe nichts vor, und mit dieſem ſind wir nur verknüpft einerſeits durch ſeine eigene poſitive Offenbarung, andererſeits durch die ahnungsvollen Regungen, welche aus dem unbewußten Principe hervorbrechen. Wie kann man denn nun dieſe Dinge nach den der weltlichen Betrachtung entnommenen Begriffen und mit dem gemeinen Menſchenverſtande des bürgerlichen Lebens behandeln wollen, wie es die Lichtfreunde thun? Erkenntniß iſt allerdings auch hier möglich, und es kömmt dem Menſchen zu, mit allen Kräften darnach zu ringen; aber während der Geiſt in der weltlichen Betrachtung, von ſich ausgehend, ſich nach außen wendet, ſo muß er hier, ſich ſelbſt verläugnend, ſich

nach innen wenden, um in das unbewußte Princip und in die poſitive Offenbarung einzudringen. Das Wiſſen, welches dadurch entſteht, nimmt ſeinen Inhalt aus dem Glauben, und iſt gar nichts Anderes, als der erſchloſſene und erklärte Glaube ſelbſt. Doch darüber iſt das ſo weit fortgeſchrittene Zeitalter freilich hinaus. Ja wohl, es iſt ſo weit fortgeſchritten, daß es in die vollkommenſte Unkenntniß über das wahre Verhältniß dieſer Angelegenheiten gerathen iſt, und ſich in den baaren Unſinn verrannt hat. Statt des Glaubens ſoll die moderne Wiſſenſchaft gelten. Alſo Phyſik, Geſchichte, Politik und Moral ſoll man lehren; das dumme Volk mag wohl noch an dem Glauben halten, aber für den gebildeten Mann ſchickt es ſich nicht. Fühlt man denn gar nicht, daß dieß Alles überhaupt nicht Religion iſt? Oder was hat denn dieſe moderne Wiſſenſchaft von Gott und göttlichen Dingen erbaut? Ich meine ſo viel als gar nichts. Aber das iſt es auch eben. Denn der höchſte Fortſchritt, der Triumph des freien Geiſtes ſoll eben darin beſtehen, daß ſich der Menſch um Gott und göttliche Dinge gar nicht mehr kümmert. Dieß iſt alſo die ſo viel beredete moderne Wiſſenſchaft, — zwar ein ebenſo unbeſtimmtes Weſen, als die gewiſſe Partei, das ſich indeſſen, wenn man der Sache auf den Grund ſieht, allermeiſt als die populariſirte und verwäſſerte Hegelei darſtellt.

Die Religion hat es alſo nicht mit dem Wiſſen und mit ſogenannten Vernunftwahrheiten zu thun, ſondern ihr Inhalt iſt Glaube. Todter, unfruchtbarer Dogmenkram! ſagen die Lichtfreunde. Dogmen aber ſind zunächſt nicht der Glaube ſelbſt, ſondern beſtimmte Ausdrücke und Formen des Glaubens, die man übrigens nicht entbehren kann, wenn man ſich über den Glauben verſtändigen will. Der Glaube aber iſt nicht unfruchtbar, wenn er anders rechter Art iſt, ſondern wohl das Allerfruchtbarſte. Denn ich meine, es iſt gewiß keine geſchichtliche Perſon mit den Jüngern und Apoſteln zu vergleichen; und dieſe Männer waren vom Glauben erfüllt, und haben durch den Glauben gewirkt. Aber, ſagen ſie, das Volk, oder wenigſtens das gebildete Publicum mag ja doch den Glauben nicht mehr und läßt nur die all=

gemeinen Vernunftwahrheiten gelten. Darauf pochen ſie denn, und halten ſich ſelbſt für die rechten zeitgemäßen Theologen. Seltſam! Eben weil das Publicum keinen Glauben hat, darum ſoll man ihm Glauben predigen; denn zur Kirche gehört ja auch weſentlich das Lehramt. Der Prediger hat die Präſumtion für ſich, daß er die Sache beſſer verſteht, als ſeine Zuhörer. Wenn er nun ſelbſt nichts anderes im Kopfe hat als dieſen vulgären Rationalismus, der das Publicum beherrſcht, ſo iſt das freilich betrübt. — Dem Chriſtenthum iſt kein ruhiger Beſtand, keine friedliche Herrſchaft verheißen, ſondern ein fortwährender Kampf bis an das Ende der Tage. Denn wie es zur Verſöhnung und zur Verbindung der Menſchheit mit Gott beſtimmt iſt, ſo reagirt dagegen das dem Menſchen angeborne böſe und ſelbſtiſche Princip; das in verſchiedener Geſtalt auftritt, und das Jedermann irgendwie an ſich ſelbſt zu bekämpfen hat. Zur Zeit aber erſcheint es vornehmlich allgemein als der Hochmuth des Verſtandes, als der Dünkel der Selbſtgerechtigkeit und der Selbſtklugheit, die das Wort Gottes nicht gelten laſſen will. Dieſer Feind muß aber bekämpft werden; er iſt ebenſo ſehr gegen das Evangelium wie die mittelalterliche Hierarchie. Aber, heißt es nun ferner, die Glaubensſätze gehen ja über alle gewöhnlichen Begriffe hinaus; es mag ſein, daß ſich einige Gelehrte hineinſtudiren, und einen Sinn darin finden, — für das Volk iſt es nichts. Allerdings, es kann nicht Jedermann Theologe oder Philoſoph ſein, allein der Glaube iſt an und für ſich Jedermann zugänglich, und gerade das Volk iſt am eheſten dafür empfänglich, wenn man ſeine Empfänglichkeit nicht etwa durch eine falſche Schulmeiſterei verdirbt. Die erſten und bewährteſten Anhänger Chriſti, die den Sohn Gottes in ihm verehrten, waren ja alle geringe, ſchlichte Leute. Und ſodann iſt ja das Begreifen als ſolches gar nicht die Aufgabe der Religion. Vielmehr bietet ſie in dem Glauben einen, auch für den Gelehrten ſchlechthin unergründlichen und unerſchöpflichen Inhalt als eine Quelle, aus welcher ſich das ganze Leben mit immer neuen Gefühlen, Ahnungen und Gedanken ernährt und erquickt, und die auf eine Tiefe deutet, deren heiligen Grund

zu erſchauen erſt für die Vollendung des Jenſeits verheißen iſt. Wenn Gott und die göttlichen Dinge nichts Anderes ſind, als was ſich mit dem gemeinen Menſchenverſtande erreichen läßt, — was wäre es denn, was wir am Ende der Zeit ſchauen ſollen von Angeſicht zu Angeſicht; da wir ja in den Werken der Licht-Freunde nicht nur den Vorgeſchmack, ſondern ſchon den Vollgenuß dieſer Seligkeit hätten? Eine herrliche Seligkeit, die ſich für einen gründlichen Kopf ſchon jetzt als fade erweiſt. Steht es ſo, dann mag uns Gott in Gnaden vor der Unſterblichkeit bewahren.

Ein neuer Gegenſatz tritt uns in dem Menſchen zunächſt in ſeiner leiblichen Bildung entgegen. Betrachten wir die Sinne. Sie ſind nach außen gegen die Welt eröffnet, ihre Wurzeln aber ziehen ſich in das verborgene Gehirn zurück. Auge und Ohr aber, die als die höheren Sinne hier weſentlich zu betrachten ſind, wiederholen ſelbſt dieſen Gegenſatz unter einander. Denn das Auge wendet ſich entſchieden nach außen, ſeine weſentlichen Organe liegen außerhalb des Schädels, das Ohr aber zeigt, ſo zu ſagen, nur den mechaniſchen Theil ſeiner Bildung, während ſich ſeine weſentlichen Organe verbergen. Das Auge bezieht ſich näher auf das Wiſſen, das Ohr näher auf den Glauben. Wie ſich denn auch die Taubſtummen für eine verſtandesmäßige Bildung leicht zugänglich, aber für religiöſe Ideen ſehr ſchwer empfänglich zeigen; während es ſich mit den Blinden umgekehrt verhält.

Weiter nun ſtellt ſich der Kopf mit dem Nervencentrum als ein Gegenſatz dar zu dem Herzen mit dem Blutſyſteme. Kopf und Herz ſind beide weſentlich, aber doch ſo, daß das Leben vom Herzen ſeinen Ausgang nimmt. Dieß gilt im Natürlichen wie im Geiſtigen. Kopfweh iſt nichts, aber Herzleid iſt wahres Leid, und wenn das Herz aufjauchzt, da iſt die wahre Freude. Das Herz iſt der rechte Sitz des Glaubens, wie der Kopf des Wiſſens. Und durch den Glauben und aus dem Herzen wird auch urſprünglich Gefühl und Wille erfüllt, nicht aber aus dem Kopfe und durch das Denken. Die heidniſchen Philoſophen haben gelehrt, und Hegel lehrt es auch, daß das Denken das Höchſte

und das Weſentliche des Menſchen ſei, das Evangelium weiß es aber beſſer. Es ſteht geſchrieben: ſelig ſind, die reines Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen, aber nicht: wer die rechte Erkenntniß hat, der wird auch ein reines Herz erlangen. Wie ſich nun die Zeit vom Chriſtenthum abgewendet hat, ſo iſt in der Bildung, in Erziehung und Unterricht das rechte Verhältniß geradezu in's Gegentheil umgekehrt. Man wendet ſich an den Kopf und die ihm zugehörigen Fähigkeiten; die werden mit aller Macht cultivirt, das Herz wird nicht beachtet, ja durch dieſe Einſeitigkeit ſyſtematiſch unterdrückt.

Die einſeitige Bildung bringt auch nicht einmal nach der einen Seite etwas Großes hervor, denn ſie ſchadet dem ganzen Organismus. Trotz aller Denkübungen fehlt es der Zeit an energiſchen Denkern, — allenthalben nur Mittelgut, dieß freilich in großer Maſſe, — und noch vielmehr an Charakteren, denn dazu gehört eben ein Herz. Mit dem Erkalten und Veröden der Herzen entſchwindet der Glaube, entſchwindet die Liebe, ſo viel auch neuerdings von der Liebe geredet wird. Statt deſſen bricht die Selbſtſucht, die Gier und der induſtrielle Schwindel hervor, und mitten in der geprieſenen Cultur ein maßloſes Elend und himmelſchreiender Jammer. Das ſoll nun beſeitigt werden, aber verſteht ſich durch Unternehmungen des Kopfes, durch klüglich berechnete Anſtalten und Vergeſellſchaftungen, nur bei Leibe nicht durch Regungen des Herzens und des Glaubens. Hier hilft man einer Noth, und an zehn andern Orten bricht eine größere hervor. Aber das Princip muß bleiben, denn es ſteht einmal feſt, daß der Kopf, das Denken, der Unglaube, die Quelle des Lebens iſt. Es iſt zwar erlogen, wie es Jedermann weiß, und es an ſich ſelbſt erfahren oder allenfalls an den Reſultaten der Gegenwart ſehen kann, daß das Herz das punctum saliens iſt, — ſchadet nichts, die Schule hat es decretirt, wir dürfen den eingeſchlagenen Weg nicht verlaſſen, ſonſt machen wir einen Rückſchritt; und der Fortſchritt geht über alles. Wenn uns unſer Herz nicht verdammt, ſpricht die Bibel, ſo haben wir eine Freudigkeit vor Gott; die Pädagogik der ganzen gegenwärtigen Zeitbildung aber

ſagt: wenn du nur die nöthige Lebensgeſchicklichkeit dir erwirbſt, ſo haſt du deine Beſtimmung erreicht.

An dieſen Gegenſatz ſchließt ſich in gewiſſer Hinſicht der der Geſchlechter an, der aber nur relativ iſt, nämlich in Beziehung auf eine beſtimmte Richtung. Denn Mann und Weib ſind ſelbſtſtändige Individuen, jedes enthält in ſich ſelbſt den ganzen Gegenſatz, aber das wie iſt verſchieden. Während der Mann geiſtig, ſo entwickelt ſich das Weib weſentlich ſeeliſch. Das Weib wird daher auch unbewußt vom Glauben bewegt, und iſt „wie von Natur" damit erfüllt (daher denn auch ein glaubensloſes Weib geradezu widerwärtig, wie eine Mißgeburt erſcheint), während der Mann auch den Glauben mit bewußter Freiheit annimmt *). Der Glaube iſt ſeiner Natur nach etwas durchaus Anderes und Höheres, als das bloße Wiſſen, und es kann daher nicht die Rede davon ſein, daß das Wiſſen den Glauben zu erſetzen vermöchte, der etwa nur für die Weiber und die Kinder unentbehrlich wäre; aber wo der Glaube mit Bewußtſein aufgenommen wird, da erſcheint er in ſeiner Aeußerung dem Wiſſen ähnlich, ſo daß der gläubige und der ungläubige Mann ſich in ihrem formalen Verhalten nicht verſchieden ausnehmen.

Mann und Weib bilden zuſammen die Familie. Dieſe ſtellt ſich als ein relativer Gegenſatz zum Staate dar; denn Familie und Staat ſind je etwas Selbſtſtändiges und Ganzes. Die Familie wird durch Pietät, Vertrauen und Liebe erhalten. Der Staat kann ohne dies auch nicht beſtehen, aber es erſcheint hier in geſetzlicher Form. So iſt er dem Wiſſen verwandter, wie die Familie dem Glauben. Und ſo wird der Staat in unſerer Zeit überſchätzt und die Familie zurückgeſetzt, die mit der zunehmenden Glaubensloſigkeit verfällt. Innerhalb der Entwickelung des Staatslebens ſelbſt aber verhält ſich wieder die geſchichtliche Verfaſſung mit ihrem immanenten Triebe zu den freien verſtändigen Einrichtungen, wie Glaube zu Wiſſen.

---

*) Der Glaube wurzelt an und für ſich in dem unbewußten Principe, aber er kann doch mit Bewußtſein ergriffen werden.

Familie und Staat bilden zuſammen die weltliche Verfaſſung, die der Gegenſatz zur Kirche iſt. Die weltliche und die kirchliche Verfaſſung ſind je etwas Ganzes; aber die eine in Beziehung auf das Diesſeits, die andere auf das Jenſeits. Daher ſind ſie dem Princip nach ſchlechthin, der Geſtaltung nach aber, wonach ſie vielfach in einander greifen, nur relativ entgegengeſetzt. Das weltliche Reich kann den Glauben nicht entbehren, ſowenig als die Welt ſelbſt ohne Gott beſtehen kann, aber es iſt nicht ſeine Beſtimmung, den Glauben zu pflegen, was vielmehr der Kirche zukommt. Die weltliche Verfaſſung darf daher mit der kirchlichen nicht vermiſcht, aber auch nicht durchaus von ihr getrennt werden; was auch nur in dem Sinne geſchehen iſt, daß an dem Glauben überall nichts gelegen ſei, und alſo aus dem Atheismus hervorgeht.

Auch Völker unterſcheiden ſich relativ wie Glauben und Wiſſen. Der Orient als die Geburtsſtätte der Religionen ſteht dem Abendlande gegenüber. Dieſem ſelbſt aber gegenüber bildet ſich in unſerer Zeit in Amerika eine neue Welt, — in politiſcher Hinſicht ohne alle geſchichtliche Grundlage, aus der reinen Reflexion, die hingegen im Orient gar nichts vermag. So liegt nun Europa in der Mitte, und Deutſchland iſt das ſchlagende Herz darin, von wo der Kreislauf ausgeht; wie die Donau nach dem Oſten fließt, die übrigen deutſchen Flüſſe aber nach Nordweſten. Das deutſche Volk hat die größten Kämpfe um Kirche und Staat gekämpft, am meiſten um der Religion willen gethan und gelitten, die größten Anſtrengungen im Wiſſen unternommen. Ihm kommt es daher zu, das wahre Verhältniß von Glauben und Wiſſen zu erkennen, und praktiſch durchzuführen.

Es kann keines das andere aufgeben, und diejenigen, die neuerdings den Glauben zum Beſten des Wiſſens ausrotten wollen, zeigen nur, daß ſie ſich ſelbſt in der tiefſten Unwiſſenheit befinden. Es ſind aber beide nicht etwa gleichartige Pole. Der Glaube iſt etwas für ſich auch ohne alles Wiſſen, das bloße Wiſſen aber iſt in Beziehung auf die höhere Würde des Menſchen gänzlich nichtig. Denn das Wiſſen als ſolches bezieht ſich

auf die Welt, der Glaube aber auf das Ueberweltliche. Man kann allerdings ſeine ganze bewußte Thätigkeit ausſchließlich auf die Welt richten, und dabei unbefangen ſeines Glaubens leben; wer ſich indeſſen überhaupt der Forſchung hingibt, der ſollte auch ſeinen Glauben beachten, ohne es darum gerade zu ſeinem Beruf zu machen.

Mit der Erkenntniß des Glaubens aber iſt es eigenthümlich beſtellt. Der Inhalt des Glaubens nemlich iſt für mich nur vorhanden, inſofern ich ſelbſt glaube. Denn was die Offenbarung anbetrifft, ſo liegt dieſe zwar äußerlich vor, ſie iſt aber urſprünglich dem Glauben zu Theil geworden, und aus dem Glauben herausgeſchrieben, ſo daß ſie nach ihrem weſentlichen Inhalte, nemlich als eine göttliche Kunde, ohne den Glauben gar nicht zu faſſen iſt. Es gilt als ein Fortſchritt und als ein Triumph der freien Wiſſenſchaft, daß die Bibel wie ein gewöhnliches Buch zu behandeln ſei, nach philologiſcher Manier, und iſt doch ſo unſäglich dumm. Denn ein Verſtandeswerk muß ich mit dem Verſtande auffaſſen, ein Kunſtwerk mit äſthetiſchem Sinn — wie denn alſo ein Glaubenswerk? Der Glaube aber wurzelt in dem unbewußten Principe, dem ſich nun das bewußte Princip hingeben muß. Das Erkennen im Glauben hat ſeine eigenthümliche Schwierigkeit und Würde, es entſteht daraus eine Wiſſenſchaft ganz anderer Art, als die Weltwiſſenſchaft, doch möglicherweiſe von der höchſten Strenge; und die auch der Weltwiſſenſchaft ſelbſt erſt ihre Vollendung geben kann, denn die Welt weiſet ja in ihren Grundlagen allenthalben auf ein Jenſeits hinaus. Es gibt demnach allerdings eine höhere Wiſſenſchaft, die ſelbſt im Glauben ſteht, und worin ſich Glauben und Wiſſen verbinden; oder was daſſelbe iſt, es gibt einen klaren, ſich ſelbſt darlegenden und rechtfertigenden Glauben.

Auch ohne Wiſſenſchaft aber verbindet ſich unmittelbar und fortwährend der Glaube mit dem Wiſſen, nemlich im Gewiſſen (von wiſſen gebildet, wie conscientia von scientia), indem das Wiſſen als ein Mitwiſſen die Forderungen der im Glauben gründenden Sittlichkeit aufnimmt. Darum ſind die Ausſprüche des

Gewiſſens einerſeits unmittelbar ergreifend und entſcheidend, über alle Deutelei des Erkennens erhaben wie der Glaube, und doch andererſeits ſelbſt klar und beſtimmt, wie Verſtandesſätze. Das Gewiſſen iſt eine Vereinigung von Glauben und Wiſſen, die nicht durch die theoretiſche, ſondern durch die praktiſche Thätigkeit des Menſchen veranlaßt wird. Das Gewiſſen ruht auf dem Glauben, und iſt ſo etwas ganz Anderes, als das Wiſſen. Wie der Glaube entſchwindet, nimmt auch die Gewiſſenloſigkeit zu.

Wiſſen und Glauben ſind alſo, wie in dem Bisherigen gezeigt iſt, urſprünglich verſchieden, indem das eine von dem bewußten Principe im Menſchen ausgeht, und ſich auf das Diesſeitige bezieht, das andere aber in dem unbewußten Principe wurzelt, und auf das Jenſeitige gerichtet iſt. Sie können ſo möglicherweiſe getrennt von einander beſtehen, indem das Wiſſen den Inhalt des Glaubens unberührt läßt, und der Glaube die Reſultate des Wiſſens nicht beachtet. Wenn aber die Wiſſenſchaft auch die Gegenſtände des Glaubens behandeln will, ſo muß ſie eben aus dem Glauben ſchöpfen, und kann hier nichts aus ſich ſelbſt erkennen. Wie ſich nun die neuere Zeit überwiegend oder ausſchließlich innerhalb des Wiſſens bewegt und entwickelt hat, ſo iſt das rechte Verhältniß ſo ſehr in's Gegentheil verkehrt worden, daß ſich das Wiſſen eine ſelbſtſtändige, ja die alleinige Entſcheidung über Gott und göttliche Dinge anmaßt, und dem verachteten Glauben kaum noch das bloße Daſein zugeſteht. Die Wiſſenſchaft hat ſo aus ſich ſelbſt eine Art von Theologie gebildet, und ſie iſt darnach!

Die göttlichen Dinge liegen nicht objectiv vor, daß ſie wie empiriſche Gegenſtände zu ergreifen und zu betrachten wären; ja, wie mag das Wiſſen nur überhaupt dazu kommen, von etwas Göttlichem zu reden? In der That ſo. Man hat gegen das Princip die ganz unbeſtimmte Vorſtellung eines Göttlichen aus dem Glauben beibehalten, und dieſe dem Denken untergeſchoben, um ſie nach den immanenten Kategorieen deſſelben zu bearbeiten.

Oder man machte aus den weltlichen Begriffen einen feinen Extract, den man ohne Scham und Gram Gott nannte. Gott wurde nun dieſes todte, allgemeine, mit metaphyſiſchen Prädicaten bekleidete Weſen. Schöpfung, Vorſehung und noch mehr Offenbarung wurden aufgegeben, denn ſie ſetzen einen lebendigen Gott voraus, jenem höchſten Weſen aber verbietet es die metaphyſiſche Etiquette, irgendwie lebendig zu ſein. Könnte es ſich denn für Gott ſchicken, einen Lohn zu haben? Pfui! er müßte ſich ja ſchämen. Die Metaphyſik macht es wie die weiland Hausmeier der fränkiſchen Könige, die unter guten Vorwänden ihre Herren nach und nach um ihre Selbſtſtändigkeit brachten; ſo daß nur noch der Popanz übrig blieb, der die Krone trug und die Majeſtät hieß. Man weiß, wie die Sache endigte. Das Wiſſen gelangt ſchließlich dahin, ſeine eigenen Kategorieen als das Abſolute zu ſetzen, wie es am Durchgreifendſten von Hegel geſchehen iſt. Als Schlußreſultat ſtellt ſich ein logiſcher Pantheismus heraus, der der Sache nach Atheismus iſt, indem er von dem wahren Gotte ganz und gar nichts enthält.

Das abſolute Denken als das Princip des abſoluten Wiſſens iſt dann als die Vernunft beſtimmt und damit der Unſinn vollendet. — Die Vernunſt iſt weiblich, und ihrem Namen nach, ein aufnehmendes, empfangendes Vermögen, nämlich um auf die Offenbarungen Gottes und die tieferen Regungen des Gemüthes zu achten, und ſie ſtill im Herzen zu bewahren. In dieſer Hinſicht iſt Jacobi der Wahrheit am nächſten gekommen. Er hatte aber zu wenig ſpeculative Fähigkeit und Energie, um ſich geltend zu machen, und wurde von den Rationaliſten überſchrieen. Die haben nun die Vernunft zu dieſem Mannweibe gemacht, welches aus ſich ſelbſt erkennen und entſcheiden ſoll, zumal über Gott nnd göttliche Dinge.

Es iſt ſchwer, ja es iſt gefährlich, gegen Vorurtheile, die eine wiſſenſchaftliche Geſtalt angenommen haben, zu ſtreiten; wer um ſeinen guten Ruf beſorgt iſt, der darf es kaum wagen. Aber dieſe Vernunft muß ſchlechterdings beſeitigt werden. Sie iſt das Centrum der Verwirrung, das Organ der Sophiſtik, und der,

Herold des Atheismus. Sie iſt die große babyloniſche H..., die in wilder Ehe mit dem Teufel dieſen Zeitgeiſt erzeugt hat, der über alles Hohe und Heilige herfällt, um es nach dem Belieben des großen Haufens gemein und platt zu machen, und ſich eben in dieſem Geſchäfte ſelbſt erhaben dünkt. Sie iſt das allgemeine Raiſonnirvermögen, womit ein jeder Tölpel nach einem Dutzend zuſammengeſtoppelter Begriffe über das Leben, über ſeine Räthſel, über ſeine Mächte und ſeine Verfaſſung abſpricht und in's Blaue behauptet, denn ſo ſei es vernunftgemäß. Natürlich, die Vernunft entſcheidet aus ſich ſelbſt — ſo iſt ſie auch ein Maß, wonach man andere Dinge mißt. Die Wirklichkeit, Gott und ſein Geſetz gilt nichts gegen die Kategorieentafel der Vernunft. Wer dieſe nur inne hat, der iſt über alles hinaus, und aller Forſchung überhoben. Man ſollte meinen, um über einen Gegenſtand zu urtheilen, müßte man unterſuchen, was denn die eigentliche Sache daran iſt, und das Wahre wäre denn das Sachgemäße. Behüte der Himmel! das Wahre iſt das Vernunftgemäße. Merkt man ſich die Stichworte des Zeitgeiſtes, die den Codex der Vernunft bilden, ſo iſt man ein gemachter Mann. Menſchen, die nie unterſucht haben, was die Vernunft an und für ſich ſei, worauf ſich das Erkennen gründe, und woran es fortſchreite; entſcheiden nach der Vernunftmäßigkeit. Es iſt eine bequeme Kategorie, und ſie ſind ſehr dabei intereſſirt, daß ſie nicht außer Curs komme, denn ihre Exiſtenz hängt daran. So predigen die Lichtfreunde das vernunftgemäße Chriſtenthum. Sie wiſſen nicht, was denn die eigentliche Sache im Chriſtenthum ſei, geſchweige, daß ſie dieſe Sache verſtänden; deſto leichter und beſſer können ſie darüber reden. Es iſt alles zum Verwundern plan und klar. Will man ſich aber davon überzeugen, welche Verwirrung und Oberflächlichkeit ſich hinter der Vernunft und dem Vernunftgemäßen verbirgt, ſo verſuche man es nur, das famoſe Wort etwa ein Jahr lang gar nicht zu gebrauchen. Unſere Sprache iſt reich genug um das, worin wirklich ein Gedanke iſt, auch durch andere Worte auszudrücken, — aber man wird vielleicht nicht reden können, weil man nämlich

keine Gedanken hat, indeſſen die Vernunft der Deckmantel der Gedankenloſigkeit war.

Nachdem man den Glauben als Erkenntnißquelle aufgegeben, hat man die Reſultate der Weltbetrachtung als die abſolute Wahrheit geſetzt, und dann eben dieſe Weltwiſſenſchaft als eine Inſtanz dem Glauben entgegengeſetzt. Ein handgreiflicher Cirkel! Die Phyſik zumal ſoll den Glauben ſchlechterdings widerlegen. Eitel Verwirrung! Der Glaube und näher die Offenbarung, handelt gar nicht von der empiriſchen Welt, und alſo kann ſie auch nicht mit den Reſultaten der Empirie in Conflict gerathen. Der Glaube verheißt einen neuen Himmel und eine neue Erde als eine neue Welt oder eine Nachwelt, die am Ende der Tage kommen ſoll; und ebenſo bezieht ſich das, was in der Geneſis ſteht, auch auf eine Vorwelt, die etwas ganz anderes iſt, als die in der Geologie ſo genannte Vorwelt mit ihren foſſilen Ueberreſten, die ja zur Geſchichte der jetzigen Welt ſelbſt gehören *). Die Vorwelt und die Nachwelt im eigentlichen Sinne, als worauf ſich der Glaube bezieht, liegen beide jenſeits aller Beobachtung und ſo wird ſich die Phyſik beſcheiden, etwas davon zu wiſſen. Jene beiden Welten haben zu der gegenwärtigen, diesſeitigen Welt allerdings ein Verhältniß und ſind darin angedeutet, doch das gehört der religiöſen Speculation und nicht der empiriſchen Betrachtung an. Der Widerſpruch entſteht nur dadurch, daß die diesſeitige gegenwärtige Welt als die abſolute geſetzt wird. Die Stoffe und Kräfte, die wir jetzt wahrnehmen, ſollen von Ewigkeit her geweſen ſein, ſo daß nur ein ununterbrochener Wechſel der Formen beſtünde, und damit die Schöpfung überhaupt wegfiele. Aber woher weiß man denn dieß? Iſt es wirklich ein wiſſenſchaftliches Reſultat, oder nicht vielmehr eine ganz grundloſe Behauptung?

---

*) Es iſt daher ein thörichtes Unternehmen, die moſaiſche Urkunde mit der Geologie zu vergleichen. Theologen und Phyſiker zeigen dabei den einen und ſelben Unverſtand. Jacob Böhm weiß es beſſer.

Das Einzige, worin ſich die Offenbarung auf die gegenwärtige Welt bezieht, ſind die Wunder. Die ſollen nun ſchlechterdings unſtatthaft ſein, — und warum? Weil ſie die Naturgeſetze aufheben. Nun freilich, das braucht uns nicht erſt die Phyſik zu ſagen, es verſteht ſich ganz von ſelbſt, denn ſonſt wären es ja keine Wunder. Die Phyſik hat ganz recht, daß die Wunder nach der Natur nicht möglich ſind, ob ſie aber nicht kraft göttlicher Einwirkung geſchehen können, darüber hat die Phyſik nicht zu entſcheiden. Wer die Möglichkeit leugnet, der leugnet, daß Gott etwas über die Natur vermöge, d. h. er ſetzt die Natur ſelbſt als das abſolute Weſen. Ob es aber über die Natur hinaus nichts Höheres und Mächtigeres gebe, das iſt wohl keine phyſikaliſche Frage, geſchweige daß ſie in der Phyſik entſchieden wäre.

Durch allmählig entſtandene und verjährte Irrthümer iſt die an und für ſich einfache Sache in Verwirrung gebracht. Die erfahrungsmäßigen Naturgeſetze können ſchon eben als erfahrungsmäßige nicht abſolut gelten. Allein das Erfahrungsmäßige iſt unvermerkt in das Metaphyſiſche und Logiſche verwandelt. Demnach iſt nur zu ſehen, was denn Geſetze an und für ſich ſeien. Geſetz iſt ein Begriff, den man aus dem ethiſchen Gebiete entnommen, aber dabei ſeinen Urſprung vergeſſen hat. Geſetz iſt ein Geſetztes, die Aeußerung eines Subjects, welches als Urheber ſelbſt über dem Geſetze ſteht, und es bezieht ſich auf ein Sein, welches unter dem Geſetze ſteht. So haben wir unmittelbar dreierlei: das Uebergeſetzliche, das Geſetz und das Untergeſetzliche. Dieß zeigt ſich in der Natur ſelbſt. Nämlich von unten anzufangen, ſo iſt die Grundlage alles Natürlichen der Stoff in ſeinem blinden Drange, der ſodann die Form aufnimmt und ſich geſtaltet, aber darin über die Form als ſolche hinausgeht, und ſich endlich als ein Individuum darſtellt. So ſehen wir es ſchon im Kryſtall, der aus der mütterlichen geſtaltloſen Materie hervorgeht, die ſtrengſte Geſetzlichkeit in ſich aufnimmt, dann aber ſich über das Geſetz zur Freiheit erhebt und ſich irgendwie eigenthümlich ausprägt. Denn es gibt nicht einen einzigen Kryſtall, der die reine Form repräſentirte. Der individuelle Kryſtall iſt

übergeſetzlich, wie der amorphe Zuſtand der Materie untergeſetzlich iſt. In den höheren Naturreichen tritt daſſelbe überall noch viel ſprechender hervor. Alle Dinge ſind irgendwie individuell, und eben durch ihre Individualität ſind ſie Etwas, indem ſie aus der unterſchiedsloſen Allgemeinheit hervorgehen; und ſo iſt denn das Weſentliche an ihnen weder die Materie, noch das Geſetz, ſondern das Freie. Alles ſtrebt zur Selbſtheit, die ſich in Steinen, Pflanzen und Thieren immer bedeutſamer ankündigt, um ſich endlich im Menſchen als Perſönlichkeit zu offenbaren. Woher nun dieſe Individualität und Selbſtheit, dieſes ewig Grundloſe, wovon man nur ſagen kann, es iſt ſo, weil es ſo iſt? Daran ſcheitern gleicherweiſe Materialismus und Rationalismus. Jener gibt uns eine Complexion von Atomen, dieſer einen Begriff, und die Frage nach der Individualität wird umgangen, oder mit nichtigen Ausflüchten und hohlen Redensarten abgethan. Sind die Geſetze das Abſolute, ſo iſt alle Individualität unmöglich, — und doch iſt ſie. Es bleibt nichts übrig, als einen ſouverainen Willen anzuerkennen, der die Materie durchdringt und geſtaltet, und in dieſer Geſtaltung ſeine Selbſtheit ausdrückt. Die Natur iſt wie ein geiſtiges Weſen anzuſehen. Das iſt die uralte, mythiſche Naturanſchauung, und es wird der Verlauf der Wiſſenſchaft ſein, auf dem Wege der Vermittlung dahin zurückzukehren; wie denn Schelling ſchon vor 40 Jahren ſagte: „Das höchſte Streben der „dynamiſchen Erklärungsart iſt kein anderes, als die Reduction „der Naturgeſetze auf Gemüth, Geiſt und Willen.“ Iſt aber das Höchſte in der Natur ein Wille, ſo hat es dann nichts Widerſprechendes, daß dieſer Wille von einem höheren Willen, aus welchem er ſelbſt entſprang, geleitet und ſo zu ſagen bewogen wird, über ſeine eigene Wirkungsweiſe hinaus zu gehen. Das Wunder beweist dann die Allmacht und die Obmacht Gottes, und dient ebenſo zur Verherrlichung der Natur ſelbſt, indem es andeutet, daß das Lebensprincip der Natur ſelbſt Wille iſt, der zwar in die Materie und ihre Unfreiheit verſunken, aber durch höhern Impuls erwachen mag, um dann ſelbſt als frei zu erſcheinen.

Es iſt in der Natur, wie in der Kunſt. Geſetz und Regel

haben ihr Recht, aber ein beſchränktes. Es gibt etwas Ungeſetzliches, das als Unregel erſcheint, und der Künſtler muß die Zucht des Geſetzes durchmachen; aber es gibt noch mehr etwas Uebergeſetzliches in allen wahren Kunſtwerken, unbegreiflich und unergründlich, auf ein höheres Princip hindeutend, das in dem Künſtler wie Offenbarung wirkt.

Der Glaube hat immer Einheit. Er ſetzt eine göttliche Schöpfung und Weltregierung voraus, wenn er ſie auch nicht nachweiſen kann. Mit dem Glauben entſchwindet die einheitliche Anſchauung, ſich in das ſinnlich Einzelne verlierend, das als etwas Getrenntes, äußerlich auf einander Wirkendes erſcheint. Unglaube, Empirismus und Mechanismus hängen ſo zuſammen. Die neuere Wiſſenſchaft iſt davon ausgegangen. In ihrem Fortgange macht ſie an dem Einzelnen ſelbſt immer neue Entdeckungen, die auf einen allgemeinen Zuſammenhang hinweiſen. Aber die mechaniſche Grundanſicht und Erklärungsweiſe bleibt. So wird nichts an und für ſich ſelbſt erklärt, ſondern jedes durch ein anderes, dieſes wieder durch ein anderes, und ſo fort in der Reihe von Urſach und Wirkung. Am Ende kommt man auf tauſend urſprünglich getrennte Stoffe und Actionen, und die Phyſik ſcheint mehr ein Chaos, als die Natur im Auge zu haben. Die vielen glänzenden und nützlichen Entdeckungen können die Sehnſucht des Gemüths nicht befriedigen, das Streben nach Einheit macht ſich ſchlechterdings geltend. Davon gibt uns auch Humboldt's Kosmos ein Zeugniß — ein Werk, das als eine anziehende gründliche Zuſammenſtellung wiſſenſchaftlicher Ergebniſſe und Anſichten hoch zu preiſen iſt, die Aufgabe aber, die Natur als ein einheitliches, aus Einer Quelle entſpringendes und durch Einen Willen gebildetes und geleitetes Leben darzuſtellen, durchaus nicht erfüllt. Was nun einem Manne wie Humboldt, und als das Schlußwerk eines unvergleichlichen wiſſenſchaftlichen Lebens nicht gelungen iſt, das mag wohl in dieſer Weiſe überhaupt nicht zu erreichen ſein, und man wird endlich anerkennen, daß der Glaube mit ſeinen einheitlichen Vorausſetzungen der wahren Forſchung nicht nur nicht ſchädlich, ſondern vielmehr unentbehrlich iſt.

Doch das ſei nun dahingeſtellt. Soviel ſteht wenigſtens feſt, daß die Phyſik die Offenbarung nicht beeinträchtigen kann, es ſei denn, ſie entwickele ſich zu einem Syſteme des Materialismus und Atheismus, womit ſie aber aufhört, Phyſik zu ſein, und ſich ohne Fug zur Metaphyſik aufwirft.

Die atheiſtiſche Metaphyſik entſteht, wenn das Wiſſen ſich vom Glauben trennt (was aus Unkenntniß des wahren Verhältniſſes geſchieht), und das Denken ſelbſt oder die Vernunft zum höchſten Principe macht. Denn dieß führt nothwendig zum Atheismus. Aber freilich hat es lange Zeit bedurft, ehe die Conſequenzen dieſes Verfahrens vollſtändig hervortraten, und man hat lange die Vernunft als die Erkenntnißquelle anerkannt, in dem Wahne, dadurch dem wahren Gotte erſt recht nahe zu treten, und die Religion dadurch zu veredeln, daß man ſie vernunftgemäß machte, und von dem angeblich vernunftwidrigen poſitiven Inhalt befreie.

Dieſer unvollkommen helle, und nach Umſtänden mit allerlei chriſtlicher Zuthat und gemüthlichen Eingebungen verſetzte Rationalismus iſt der rationalismus vulgaris, während der vollendete conſequente Rationalismus, d. i. der rationalismus nobilis sive scientificus, ſich als Pantheismus und Atheismus darſtellt. Dieſer allein iſt jetzt noch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht der Beachtung werth, der vulgäre deiſtiſche Rationalismus gehört einer überwundenen Bildungsſtufe an. Und den holen nun die Lichtfreunde wieder aus der Polterkammer hervor, und reden dabei vom Fortſchritt, da es doch ein wahrer Rückſchritt iſt, dem veralteten Kram eine neue Geltung verſchaffen zu wollen. Den gegenwärtigen Beſtand der Wiſſenſchaft kennen ſie nicht; und wenn man ihnen ſagt, daß der Rationalismus in ſeiner Conſequenz nothwendig zum Atheismus führe, ſo ſehen ſie das nicht ein und betheuern das Gegentheil. Es iſt auch nicht die Meinung, daß ſie ſelbſt beabſichtigten den Atheismus zu verbreiten. Sie mögen zum Theil aufrichtige religiöſe Tendenzen haben, ein anderes aber iſt die perſönliche Abſicht und Stimmung, als ausgeſprochene Grundſätze, die, wenn ſie einmal gelten ſollen, nothwendig ihre Con-

ſequenzen hervortreiben. In dem Menſchen wirkt, wie früher geſagt, ein unbewußtes und ein bewußtes Princip. Jenes kann möglicherweiſe voller Religion und gutem Willen ſein, während das, was mit Bewußtſein ausgeſprochen wird, ſchlecht, haltungslos und verwerflich iſt. Die meiſten Menſchen ſind nach ihrem unbewußten Weſen reicher und beſſer, als nach ihrem bewußten. Es iſt ſchwer, ja es iſt die Vollendung der Weisheit, daß das bewußte Princip den ganzen Inhalt des unbewußten in ſich aufnimmt, ſo daß der Menſch von ſich ſagen kann: ich bin durchaus das, was ich bewußt ausſpreche, und ſo gewiß ich mich dabei beruhigt und ſelig fühle, ſo gewiß muß daher meine Lehre wahr ſein. Darum ſoll ſich jeder prüfen, ehe er es wagt, als Volksführer und Lehrer aufzutreten, denn hinfort wirkt nicht mehr ſein perſönliches Wohlwollen, ſondern ſeine ausgeſprochenen Grundſätze nach ihrer mechaniſchen Conſequenz, und wie man ſagt: der Wurf aus der Hand iſt des Teufels. Die Girondiſten hatten auch gute Abſichten, aber ihre Lehren taugten nichts, denn ſie waren Halbheiten und ſo erreichten ſie nichts als dem Jacobinismus, welcher conſequenter war, die Bahn zu eröffnen, welchem ſie dann auch ganz mit Recht ſelbſt erlagen. Sagt man den Liberalen, daß ſie mit ihrem Gerede vom Vernunftſtaate alle bürgerliche Ordnung aufheben, ſo verwahren ſie ſich feierlich dagegen und behaupten das Gegentheil. Sie wollen es auch ganz gewiß nicht, ſie ſind ſelbſt viel zu ſehr bei der bürgerlichen Ordnung intereſſirt, aber die Entwickelung der Ideen iſt conſequenter und mächtiger als ihre politiſche Kannengießerei. Das geſchichtliche Recht verachten ſie, und wollen in dem Staate keine, über das menſchliche Gutachten hinausgehende höhere und geheiligte Autorität anerkennen; die Vernunft ſoll alles beſtimmen. Gut. Aber worauf beruht denn nun Eigenthum und Beſitz. Wahrhaftig nicht auf der Vernunft, ſondern auf einem thatſächlichen Vorgang, als Occupation, Production, Erbe, Kauf oder Schenkung, und beſteht alſo nach geſchichtlichem Rechte. Wenn nun demnächſt die Proletarier kommen, um die Beſitztitel zu revidiren, und ſie nicht ſonderlich vernunftgemäß finden, wenn ſie ſich aufmachen,

um dem liberalen Bürgerthume die Häuſer anzuzünden, und die Köpfe einzuſchlagen, dann mag man ſich getröſten, daß es mit dem Vernunftſtaate Ernſt wird, und daß die Weltgeſchichte das Weltgericht iſt.

Die aufrichtigen Radicalen verwerfen, wie in der Politik die Liberalen, ſo auf dem religiöſen Gebiete die Lichtfreunde. Die Intriguanten aber verbergen den Widerſpruch, und erklären ſich für die Lichtfreunde. Es iſt doch immerhin ein Fortſchritt, wenn ſo ein Hauptſtück nach dem andern aus der Religion beſeitigt wird; der geringe Ueberreſt wird dann auch wohl ſtückweiſe verſchwinden. Gewiß. Es iſt die alte Geſchichte von dem Kahlkopf. Dazu gibt es doch Bewegung und Aufregung, die muß man fördern, um ſie demnächſt zu ſeinen Zwecken ausbeuten zu können. Das Geſchrei gegen Hierarchie, gegen Phariſäer und Phariſäismus iſt ſehr nützlich. Es hat damit zwar in der evangeliſchen Kirche keine Noth, eine Hierarchie iſt da im Großen und Ganzen zwar nicht möglich, es würde ihr, auch wenn ſie wollte, an allen Mitteln fehlen, um ſich geltend zu machen; aber man muß gegen die Phariſäer eifern, um den Blick vor den Sadducäern abzuwenden. Dieſe haben in der evangeliſchen Kirche vermöge der principiellen Geiſtesfreiheit, die ſie für ſich geltend machen können, ganz andere Waffen, und mögen wohl im Stillen zur Herrſchaft gelangen, während der große Haufe gegen die Phariſäer eifert. So arbeiten die Lichtfreunde an einer angeblichen Läuterung der Religion und Kirche, klagen, daß man ſie zum Buchſtabenglauben zwingen wolle, predigen gegen die Phariſäer, und erregen damit den gebildeten Plebs, und es ſieht ſo aus, als ob es auf eine religiöſe Entwickelung ankomme, während doch die eigentliche Sache die Ausbreitung des Atheismus iſt. Die Menge kann dieß nicht durchſchauen, und wenn nicht bald allerorten die einſichtsvollen Männer auftreten, um den Schwätzern nicht länger das große Wort zu laſſen, ſo wird die alte Unklarheit noch lange beſtehen und Unheil ſtiften, die Wahrheit aber nicht eher an den Tag kommen, ehe nicht die Maske fällt, und der Radicalismus, der bis jetzt nur einzelne indiscrete Aeußerungen von

ſich gibt, in ſeiner reinen Nacktheit hervortritt. Der beſſere Theil der Nation wird dann ſchaudernd an dem Abgrunde ſtehen, wohin man ihn geführt hat, der Atheismus ſich aber an dem ſittlichen Gefühle der Maſſe brechen, oder ſich ſelbſt zum Nihilismus verflüchtigen.

Der Unglaube mit ſeiner ſeichten Aufklärung, wie er ſich im 18ten Jahrhundert ausgebildet hat und zur Herrſchaft gelangt iſt, mag ſich noch nicht zur Ruhe geben. Es erhoben ſich dagegen die ausgezeichnetſten Geiſter in der Speculation, in der Kunſt und in der Wiſſenſchaft, und ſchon ſchien er vernichtet und vergeſſen zu ſein. Aber er tritt nun wieder hervor und ſtrebt nach neuer Herrſchaft. Ebenſo geſchah es zur Zeit der erſten Ausbreitung des Chriſtenthums, daß ſich das ſchon überwundene Heidenthum noch wiederholt empörte, bis es endlich für immer unterging. Mit dem neuen Heidenthum der Aufklärung wird es nicht anders ſein. Aber zur Zeit iſt es allerdings wieder emporgekommen. Die Herren Nicolai und Comp. machen wieder gute Geſchäfte. Sie leben fort in ihren Enkeln, die in Berlin zahlreich vertreten ſind. Berlin iſt dieſer ungeheure Verſtandeskaſten, worin ſich die Potenzen und die Schöpfungen des tieferen Gemüthes wie exotiſche Gewächſe ausnehmen, der Berlinismus hat einen unwiderſtehlichen Hang zur geiſtigen Plattheit, wie ſehr ſie ſich auch mit vornehmen Redensarten umhüllt. So iſt hier die Hegelei bald zu einer ganz gemeinen Aufklärung umgearbeitet worden.

In den mittleren Schichten des geiſtigen Lebens iſt jetzt alles wieder, wie etwa vor 60 Jahren, und es ſieht aus, als ob ein Leſſing, Herder, Schiller, Göthe, Schlegel, Fichte, Schleiermacher, Schelling und ſo manche andere für die Nation gar nicht dageweſen wären. Die idealen Kunſtbeſtrebungen und die ideale Speculation werden verachtet und verhöhnt. Alles ſoll ſich auf das Sinnfällige und Nützliche beziehen; die Dichtung auf Politik und ſociale Zuſtände, und die Philoſophie ſoll die Arbeit organiſiren. Was darüber hinausgeht, und ſich dem Ewigen und Heiligen zuwendet, wird als Pietismus, Jeſuitismus oder Myſticismus verſchrieen und verdächtigt. Ganz wie ehemals. Dazu das ſich breit

machende aufgeklärte Judenthum und allerorten die Prahlerei mit Fortſchritt und der Höhe der Bildung. Und gerade wie vor 60 Jahren ſind es nicht einzelne hervorragende Perſönlichkeiten, ſondern ein Schwarm futiler Geiſter, der ſich an die Spitze ſtellt. Die Crucifixe werden von den Altären geriſſen, um, wenn es hoch kömmt, ein deiſtiſches Kalb darauf zu errichten; und vor dem Zeitgeiſte fällt man auf die Kniee. Gerade als ob es überall nur auf Handelsunternehmungen abgeſehen ſei, wobei man an einen ausgedehnten und ſchnellen Abſatz denken muß, ſo wird jetzt alles nach ſeiner Zeitgemäßheit taxirt. Natürlich, wer in den Intereſſen des Augenblicks lebt, und darüber hinaus nichts Höheres ahndet und erkennt, der iſt an den Beifall des Augenblicks gewieſen, und eine virtuoſiſche Charlatanerie muß ihm als das Höchſte gelten. Oder wann hat man je ſo prunkende und ſo ephemere Erſcheinungen geſehen, als heut zu Tage? Die individuelle Kraft und der Muth der wahren Freiheit, die ihrer Sache vertraut, gleichviel ob ſie der Menge gefällt oder nicht, — und die für zukünftige Jahrhunderte wirkt, wird mißachtet und ſyſtematiſch unterdrückt. Der Zeitgeiſt iſt der Götze, vor dem ſich alle Welt beugt, der Moloch, dem alle hohen und heiligen Ideen geopfert werden. Wie lange noch wird die Nation dieſen Unfug ertragen?

Indeſſen bildet ſich allgemach eine neue wiſſenſchaftliche Denkart, eine neue Philoſophie, welche dem Glauben ſein volles Recht zugeſteht. Wird das Denken an und für ſich zum Principe gemacht, ſo iſt, wie gezeigt, der Atheismus die nothwendige Folge. Der Glaube gilt dann nur als eine untergeordnete Stufe des Denkens ſelbſt, als ein unmittelbares, populäres Denken, das nolens volens in den Gegenſatz eines Endlichen und Unendlichen, Zeitlichen und Ewigen, Diesſeitigen und Jenſeitigen verfalle, wogegen es die Sache des vollkommenen Denkens ſei, dieſe Vorſtellungen in ihrer Einſeitigkeit zu erkennen, und in dem ſpeculativen Begriff aufzuheben und zu vermitteln. Ja wohl Vermittelung! Nämlich Chriſtus iſt der Mittler. Ein reales und perſönliches Weſen, ſo gewiß als Gott und die Welt und die Kluft

dazwiſchen etwas ſehr Reales ſind. Doch das ſind ja alles nur Vorſtellungen. Der ſpeculative Begriff, die Philoſophie iſt es, welche das Diesſeits und Jenſeits vermittelt, die Kategorieen bilden die Kettenbrücke über dieſen Abgrund, den man nur gemächlich paſſiren kann, um endlich einzuſehen, daß Hüben und Drüben ganz einerlei iſt, nichts als das Spiel des Gegenſatzes, womit ſich das Abſolute die Langeweile vertreibt, um ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln. So ſteht es in dicken Büchern ausführlich und langweilig zu leſen. Das Chriſtenthum iſt doch aber wenigſtens zu etwas gut. Denn wenn man nicht aus ihm den Begriff der Vermittlung entlehnt und demnächſt corrumpirt hätte, ſo wäre wohl nie ein Menſch auf dieſen Wahnſinn verfallen, daß das Abſolute um ſeiner ſelbſt willen der Vermittlung und eines Mittels bedürfe; als worüber ſchon die heidniſchen Philoſophen hinaus waren, indem ſie es beſtritten, daß die Götter die Weiber der Menſchen bedürften, um Leben zu erzeugen, daß ſie äßen und tränken und ſich am Fettdampf erfreuten, wofür man ihnen jetzt die logiſchen Kategorieen auftiſchen will. Unendlich erhaben dagegen iſt der alte orientaliſche Pantheismus, der ſich in der Emanationslehre und danach bei Spinoza ausſpricht. Er iſt der einzige wahre Pantheismus, den man neuerdings nicht überſchritten, ſondern nur zum reinen Unſinn verzerrt hat.

Es iſt gezeigt, daß Glauben und Wiſſen etwas ganz Anderes ſind, als nur verſchiedene Stufen des einen und ſelben Denkens. Sie kommen an realen Exiſtenzen zur Erſcheinung und deuten damit den realen Gegenſatz eines Jenſeitigen und Diesſeitigen an. So ſind ſie urſprünglich und weſentlich verſchieden. Doch ſind beide in einem Subjecte, und es iſt gezeigt, wie das Wiſſen den Inhalt des Glaubens, und der Glaube die Beſtimmtheit und Klarheit des Wiſſens gewinnen kann. In dem Wiſſen als ſolchem findet ſich nicht die geringſte Spur von Gott und göttlichen Dingen. Aber aus dem Glauben brechen ſchon in dem Kinde dunkle Ahnungen hervor, die das bewußte Princip durchdringen und es nach innen ziehen, daß es den erſten Schimmer eines höheren göttlichen Lichtes erblickt. Nach der gemeinen und

gangbaren Anſicht ſoll es ſich gerade umgekehrt verhalten, und der Glaube ſelbſt ein Product der Reflexion auf die Welt ſein. Der Menſch empfindet die Größe und die Schrecken der Natur, (Sonnenaufgang, Gewitter und dergleichen), wird darüber ſtutzig, und kömmt auf den Gedanken, da müſſe wohl ein Gott dahinterſein. Gedacht, gethan. Er bildet ſich einen Gott, und betet ihn an. Wie aber die menſchliche Reflexion, ohne urſprünglich etwas Göttliches in ſich zu haben, die Natur überſpringen, und etwas Ueberſinnliches imaginiren könne, das hat noch Niemand begreiflich gemacht, noch wird es je geſchehen. Eben dieſe Reflexion, die frei die Natur betrachtet, und frei darin wirkt, iſt nur dadurch möglich, daß ſie auf dem urſprünglich gotterfüllten, unbewußten Principe ruht, und dadurch aus dem Naturproceſſe heraustritt, um ihn ſich ſelbſt gegenſtändlich zu machen, und dem natürlichen Drange widerſtehend nach Selbſtbeſtimmung handeln zu können. Die Thiere haben zum Theil ſchärfere Sinne als der Menſch, aber ſie ſehen ſtier in die Welt hinein, und folgen blind ihren Trieben, weil nichts Göttliches in ihrer Seele iſt, wodurch ſie aus dem Naturproceſſe heraustreten. So zeigen ſich die Völker, welche auf der unterſten Stufe der Religion ſtehen, auch in Beziehung auf die Welt geiſtlos und und ſtumpf. Es iſt alſo eine verkehrte Vorſtellung und eine völlige Lüge, daß der Menſch durch ſein Denken ſelbſt zur Religion komme; ſondern vor allem Denken und ohne alles ſein Zuthun iſt dem Menſchen unmittelbar etwas Göttliches gegeben. Woher mag das kommen? Einige meinen, die Pfaffen hätten es erfunden. Sie könnten ebenſo gut auch ſagen, die Köche hätten das Eſſen erfunden.

Das Wiſſen bezieht ſich auf die Welt und entwickelt in dieſer Hinſicht die eigentlich ſo zu nennende Wiſſenſchaft. Der Glaube bezieht ſich auf Gott und göttliche Dinge, und es ſchließen ſich daran die Theologie und Philoſophie und die Werke der höheren Kunſt an. Die Theologie behandelt die poſitive Religion als etwas Gegebenes, und ſucht von dem Gegebenen ausgehend in das Verſtändniß deſſelben einzudringen. Ihr Inhalt iſt weſentlich

transſcendent. Die Philoſophie fängt da an, wo die eigentlichen Wiſſenſchaften aufhören, wo nemlich die Weltbetrachtung ſelbſt auf ein Jenſeitiges hinweiſet, und das tritt allenthalben da ein, wo es ſich um den erſten Urſprung der Dinge handelt. Frage: wie iſt die Natur, und wie ſind die Organismen entſtanden? Wie die Sprachen, die Völker, die Staaten, die Religionen? Wie iſt die Sünde in die Welt gekommen? Wie iſt das Bewußtſein ſelbſt und die Freiheit möglich? Es liegt etwas Thatſächliches vor, aber was muß ich ſetzen, um es in ſeiner Möglichkeit, das iſt in ſeiner Entſtehung zu erkennen? Die Philoſophie ſteht im Anfange auf der Schwelle des Diesſeitigen und Jenſeitigen, und ſchließt ſich hier einerſeits an die Wiſſenſchaften an, andererſeits dringt ſie in das Gebiet des Transſcendenten ein, und gelangt am Ende zu dem Inhalte des Glaubens, der für die Theologie als ein Gegebenes der Anfang iſt. Sie hat einen analytiſchen Theil, der ſich am meiſten mit den Wiſſenſchaften verbindet, und einen thetiſch-conſtructiven Theil, der ſeinem Inhalte nach der Theologie, ſeiner Form nach der Kunſt am ähnlichſten iſt, und welcher die eigentliche Sophie in der Philoſophie bildet. Die Philoſophie iſt die höchſte Vereinigung von Glauben und Wiſſen. Einem Zeitalter, in welchem ſich dieſe beiden Factoren des Lebens entzweit haben, iſt ſie ſo nothwendig als das liebe Brod. Ihr Zweck iſt Verſöhnung, aber ihr Mittel iſt der Streit. Streit gegen die gedankenloſe bornirte Orthodoxie, gegen die Gottloſigkeit der empiriſchen Wiſſenſchaften, und zumal gegen die falſche vorgebliche Philoſophie, die ohne höheren Sinn ſich ſelbſt nur im Endlichen herumtreibt, unter hohlem Phraſengeklingel ein Formelnetz ausſpannt, und den Zeitgeiſt zum Köder nimmt.

Die Autorität und die Wiſſenſchaft.

Nachſchrift zum vorhergehenden Aufſatze

vom

Herausgeber.

Warum wir, nach einigem Bedenken zwar und nicht ohne anfängliches Widerſtreben, uns entſchloſſen haben, der vorſtehenden Abhandlung die Aufnahme in die Zeitſchrift zu Theil werden zu laſſen, darüber wird der kundige Leſer kaum in Zweifel ſein können. Wir halten ſie nämlich für eine ſo merkwürdige Miſchung von Wahrheit und Irrthum, von ſcharfer Einſicht in die Gebrechen der Gegenwart und von Uebertreibung, daß ſie uns eben deßhalb, als ein Zeugniß der Zeit von ſich ſelbſt, mittheilenswerth erſchienen iſt. Aber es iſt nicht das einzige Erzeugniß dieſer Art, vielmehr ſprießen aus allen Schichten der Parteien ähnliche immer von Neuem hervor. Dergleichen iſt aber nur zu einer Zeit möglich, wo man, wie jetzt geſchieht, auch wiſſenſchaftliche Principien ſogleich mit Parteiintereſſen zu verbinden und zur Förderung ihrer äußern Abſichten zu benutzen ſucht. Es iſt wahr und der Verfaſſer des Vorſtehenden hat es mit ſchonungsloſer Derbheit jetzt, wie ſchon früher, gezeigt, daß dieſe Sophiſtik die Hauptwaffe im Lager ſeiner Widerſacher ſei, daß man vor Allem nur ſuche, den Leſepöbel mit leeren Modeworten zu kirren und zu verblenden. Er ſelbſt erwäge jedoch, ob er ſich nicht dem bedenklichen S c h e i n e wenigſtens ausſetze, auch gewiſſen Tendenzen nach dem Munde zu reden, die mit Wiſſenſchaft und „Glauben,“ in dem Sinne, wie er eigentlich dieß Wort genommen wiſſen will (vrgl. S. 166 ff.), nichts zu thun haben und die uns zur ſtarren

Autorität, zur hiſtoriſchen Gewalt im Staate und in der Kirche zurückſchrauben wollen. Er bekämpft den Radicalismus, Pantheismus, Nihilismus. Wir geben ihm Recht in ſeinen weſentlichen Gründen und haben von der Seichtigkeit und Vornirtheit dieſer Vorſtellungen auch in gegenwärtiger Zeitſchrift ſchon Zeugniß gegeben; dennoch berufen dieſe alle ſich wenigſtens auf Gründe und nehmen keine andere Autorität in Anſpruch, und mit dieſen werden beſſere Gründe ſchon fertig werden. Wer aber jener Partei dienen wollte, der hätte ſich für immer von der Wiſſenſchaft getrennt und auch der Wirkung auf ſeine Zeit ſich unwiederbringlich beraubt; denn hier iſt es bloß die Macht ohne Gründe, die gelten ſoll.

Und ſo glauben wir kaum erinnern zu dürfen, daß wir weder alle Folgerungen für richtig halten, noch alle, beſonders polemiſchen, Anwendungen vertreten können, welche der Verf. von ſeinem, wie wir dennoch erachten müſſen, wahren und tiefgeſchöpften Princip aus macht. Wir billigen ſeinen Abſcheu gegen jenen Aufklärungshochmuth, welcher die verrotteten Vorurtheile ſeines halben und oberflächlichen Denkens für beſſer hält, als die Vorurtheile eines Glaubens, der wenigſtens den ſubſtantiellen Kern des Geiſtes geſund läßt. Dennoch ſollten die Conſervativen **quand même** wohl bedenken, daß ſich nur conſerviren laſſe, was die Subſtanz der Ewigkeit und Unverwüſtlichkeit in ſich trägt, an der der Nihilismus von ſelbſt zerſchellen wird. Dieſe Unverwüſtlichkeit beſitzt nun der „Glaube" in jenem urſprünglichen Sinne des Verfaſſers allerdings, ſofern er die ganze Tiefe dieſes Begriffes erſchöpft hat: er iſt das ſchlechthin Aprioriſche im Geiſte, das urſprüngliche Bewußtſein des Göttlichen und der Ideen, der überſinnliche Gehalt deſſelben. Aber deßhalb iſt es nicht entfernt richtig, das Wiſſen (als nur ſinnliches und auf das Sinnliche gerichtetes Bewußtſein) dem Glauben entgegenzuhalten. Vielmehr iſt dieſer der eigentliche Gehalt des Wiſſens und der Wiſſenſchaft; er befreit daſſelbe von der bloß ſinnlichen Unmittelbarkeit, er macht ein W i ſ ſ e n, eine Feſtigkeit der Ueberzeugung erſt möglich, bringt überhaupt Einheit des Denkens und der Geſinnung in uns hervor.

Wie läßt es nun mit jenen Prämiſſen ſich vereinigen, wenn der Verfaſſer jenem tiefen und hohen Begriffe durch eine allmählig ſich einſtellende Unterſchiebung ſofort einen ganz andern Sinn, den eines poſitiven Glaubens an beſtimmte hiſtoriſche Facta, ſogar an die „Bibel" ſubſtituirt, und um jener univerſalen Bedeutung willen, auch für dieſe die gleiche Autorität in Anſpruch nimmt, die jener Glaube ganz von ſelbſt und durch unwiderſtehliche Nöthigung findet?

Ueberhaupt ſollte man endlich einſehen, daß (bis auf die Kanzel hinauf) den „Glauben zu predigen" (S. 158), eine Pflicht des Glaubens aufzuſtellen, eine ganz unanſtändige und ungereimte Forderung iſt. Glauben, Ueberzeugtſein, iſt die unwillkürlichſte Thathandlung des Geiſtes nach ſeinem geſammten Beſtande und Vermögen: man glaubt nur, was man glauben kann; der ächte Glaube hebt daher gerade alle Autorität auf, verſelbſtändigt den Geiſt und befreit ihn von jeder fremden Gewalt. Vollends nun an die Autorität der „Bibel," als eine unbedingt anzuerkennende, jetzt noch zu appelliren, iſt ein kaum verzeihlicher Anachronismus: es müßte kein Leſſing gelebt haben! — Dergleichen fromme Nöthigungen haben der wahren Chriſtlichkeit mehr geſchadet und fahren fort es zu thun, als alle Lichtfreundſchaften, die der aufdringlichen Autorität gegenüber ganz berechtigt ſind. Ueberhaupt fehlt es den Lichtfreunden keineswegs am Glauben, wie der Verfaſſer anzunehmen ſcheint, ſondern ganz im Gegentheile an der Tiefe des Wiſſens, namentlich der ſpeculativ-religiöſen Einſicht. Er belehre ſie darüber, wie er gar wohl es im Stande iſt; aber er beginne nicht damit, gleich den dumpfen Zeloten in ſeiner Nähe, ihnen den Glauben einzupredigen!

Jacob Böhme und ſeine Bedeutung für unſere Zeit.

Von

Prof. Dr. Weiße in Leipzig.

Zweiter Artikel.

Wir gedenken im Gegenwärtigen den Satz, den unſer erſter Artikel ausſprach, daß Jacob Böhme nicht ſelbſt ſpeculativer Philoſoph ſei, aber als religiöſer Seher zur ſpeculativen Philoſophie, namentlich zur Philoſophie unſerer neueſten Zeit, in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß ſtehe, an einer beſtimmten einzelnen Lehre oder wie es vielleicht beſſer ausgedrückt wird, Anſchauung des merkwürdigen Mannes zu erhärten.

Bekanntlich iſt der Ausdruck, deſſen man ſich in unſern Tagen allgemein, und deſſen ſo eben auch wir uns bedienten, um den wiſſenſchaftlichen Charakter des eigentlichen philoſophiſchen Denkens dadurch zu bezeichnen, ein bildlicher. Speculativ leitet ſich zwar von speculari her, und die Bedeutung dieſes Wortes im claſſiſchen Sprachgebrauch iſt eine allgemeinere und unbeſtimmtere. Aber es wird wohl nicht leicht Jemand bezweifeln, daß bei der Ausprägung deſſelben zum Prädicat der wiſſenſchaftlichen Philoſophie hauptſächlich der Gedanke an speculum zum Grunde lag. Das philoſophiſche Denken ſollte dadurch als dasjenige bezeichnet werden, welches die Dinge nicht unmittelbar, ſondern in einem Spiegel betrachtet: in dem Spiegel des Bewußtſeins, welcher zuvor auf andere Weiſe, in der Erfahrung des gemeinen Lebens und in den empiriſchen Wiſſenſchaften, ihre Bilder empfangen haben muß, um ſie dann einer höhern Erkenntnißkraft, der philoſophiſchen Vernunft, dem philoſophiſchen Geiſte zu überliefern. Kant hatte für dieſes Ueberſteigen des natürlichen, unmittelbar gegebenen Erkenntnißſtandpunctes, welches der Begriff des philoſophiſchen Denkens mit ſich bringt, das Prädicat Trans-

ſcendental erfunden, da ihm der Ausdruck Speculativ, namentlich als Prädicat des theologiſchen Erkennens, eine verwerfliche Abirrung zu bezeichnen ſchien. Die neuere Zeit hat mit gutem etymologiſchen Rechte den verſchmähten Ausdruck wieder aufgenommen und den von Kant ſtatt ſeiner eingeführten, zwar nicht der Vergeſſenheit übergeben, aber doch außer Gebrauch geſetzt. In dieſer Bedeutung, die jetzt als eine, in Deutſchland wenigſtens, wohl ziemlich allgemein anerkannte gelten darf, wenn auch Manche fortfahren, ſich dieſes Wortes nur im tadelnden Sinne zu bedienen, ſelbſt Solche, die nicht geradezu alles philoſophiſche Streben verwerfen wollen, bildet Speculativ, namentlich in Bezug auf religiöſe Erkenntniß, einen beſonders prägnanten Gegenſatz zu Intuitiv, und es liegt, in Anwendung auf Böhme, uns nach dem früher Ausgeführten nahe genug, demſelben, im Gegenſatze des ſpeculativen Charakters, den wir ihm abſprechen müſſen, das Prädicat eines intuitiven Denkers zu ertheilen.

Die Function eines intuitiven Denkers hat nun unſer Böhme, in Bezug auf jenes Princip ſelbſt, von welchem das ſpeculative Denken den Namen hat, in einer Weiſe vollzogen, die man einer etwas näher eingehenden Betrachtung nicht unwerth finden wird, um ſo mehr, als ſie mit den tiefſten theoſophiſchen Anſchauungen des wunderbaren Mannes in der That auf das Engſte zuſammenhängt. — Welche Stelle in dem Ganzen ſeiner Ideenentwicklung die Gedanken einnehmen, mit denen wir uns hier beſchäftigen wollen, darüber glauben wir den Wenigen, welche auf den Gang dieſer Entwickelung einen aufmerkſamen Blick geworfen haben, hier nur den Wink ſchuldig zu ſein, daß in der „Morgenröthe im Aufgang“ ſich noch keine deutliche Spur derſelben findet, und auch das erſte der Werke, mit dem B. nach mehrjähriger Pauſe ſeine ſchriftſtelleriſche, ſeitdem nicht wieder unterbrochene Laufbahn wieder eröffnete, das umfangreiche Buch „von den drei Principien göttlichen Weſens,“ dieſem Gedankenkreiſe, wie es wenigſtens uns ſo erſchienen iſt, noch ziemlich fern bleibt, oder wo es ihn berührt, ihn wenigſtens nicht ganz zu der Klarheit, wie die ſpätere bringt. Erſt in den „vierzig Fragen

von der Seele“ finden ſich einige beſtimmtere Hinweiſungen auf denſelben, aber die klarſte und gehaltreichſte Erörterung darüber enthält das im Jahre 1620 niedergeſchriebene Büchlein „von der Menſchwerdung Jeſu Chriſti,“ beſonders in ſeinem zweiten Theile, aus welchem auch wir unſere Anführungen zunächſt hauptſächlich entnehmen werden. Die kleinere, noch in demſelben Jahre aufgezeichnete Schrift „von ſechs Puncten“ enthält in ſehr ähnlich lautenden Worten, wie jene größere, einen gedrängten Auszug dieſes, ſo wie verſchiedener anderer Puncte ihres Inhalts, und die ſpätern Werke Böhme's berühren alle oder die meiſten, unter den größern namentlich die „signatura rerum“ und die „Gnadenwahl“ *), näher oder ferner jenen Ideenkreis, ohne ihn jedoch, wenigſtens ſo weit wir uns mit denſelben bekannt gemacht haben, zu einem ebenſo vollſtändigen Ausdruck zu bringen, wie die vorhin genannte Schrift.

Wir erlauben uns nun zuvörderſt, aus dem erſten Capitel des zweiten Buchs von der Menſchwerdung folgende etwas längere Stelle auszuziehen. Das Motiv, welches uns bei ihrer Auswahl geleitet hat, liegt, wie man bemerken wird, in der Art und Weiſe, wie ſie uns die Vorſtellung eines in dem ſtillen Urgrunde der Gottheit verborgenen „Spiegels“ vorführt.

„In der Ewigkeit als im Ungrunde außer der Natur iſt nichts, als eine Stille ohne Weſen, es hat auch nichts, das etwas gebe, es iſt eine ewige Ruhe und keine gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende. Es iſt auch kein Ziel noch Stätte, auch kein Suchen oder Finden, oder etwas, da eine Möglichkeit wäre. Derſelbe Ungrund iſt gleich einem Auge, denn er iſt ſein eigener Spiegel, er hat kein Weſen, weder Licht noch Finſterniß, und iſt fürnehmlich eine Magia, und hat einen Willen, nach welchem wir nicht trachten noch forſchen ſollen, denn es turbiret uns. Mit demſelben Willen verſtehen wir den Grund

*) Das „Mysterium magnum,“ welches, wie ich aus Citaten ſchließe, reichen Stoff auch über dieſen Punct enthalten muß, war mir bei Ausarbeitung des Gegenwärtigen nicht zur Hand.

der Gottheit, welcher keines Urſprungs iſt, denn er faſſet ſich ſelber in ſich, daran wir billig ſtumm ſind, denn er iſt außer der Natur."

„So wir denn in der Natur ſind, ſo erkennen wir den in Ewigkeit nicht, denn in dem Willen iſt die Gottheit ſelber alles, und der ewige Urſtand ſeines Geiſtes und aller Weſen. In dem Willen iſt er Allmächtig und Allwiſſend, und wird doch in dieſem Willen nicht Gott genannt oder erkannt, denn es iſt darinnen weder Gutes noch Böſes, und iſt ein begehrender Wille, der der Anfang und auch das Ende iſt, denn das Ende machet auch den Anfang dieſes Willens und der Anfang das Ende wieder, und finden alſo, daß alle Weſen ſind in ein Auge geſchloſſen, das iſt gleich einem Spiegel, da ſich der Wille ſelbſt beſchaut, was er doch ſei, und in dem Schauen wird er begehrend des Weſens, das er ſelber iſt, und das Begehren iſt ein Einziehen, und iſt doch nichts, das da könnte gezogen werwerden, ſondern der Wille zeucht ſich im Begehren ſelber, und modelt ihm in ſeinem Begehren für, was er iſt, und daſſelbe Modell iſt der Spiegel, da der Wille ſiehet, was er iſt. Denn es iſt ein Gleichniß nach dem Willen, und wir erkennen denſelben Spiegel, da ſich der Wille ſelber immer ſchauet und beſiehet, für die ewige Weisheit Gottes, denn ſie iſt eine ewige Jungfrau ohne Weſen, und iſt doch der Spiegel aller Weſen, in der alle Dinge ſind von Ewigkeit erſehen worden, was da werden könnte oder ſollte."

„Nun iſt dieſer Spiegel auch nicht das Sehen ſelber, ſondern der Wille, der begehrend iſt, das iſt, des Willens ausgehende Luſt, die aus dem Willen ausgehet, die iſt ein Geiſt, und macht in der Luſt des Begehrens den Spiegel. Der Geiſt iſt das Leben, und der Spiegel iſt die Offenbarung des Lebens, ſonſten erkennte ſich der Geiſt ſelbſt nicht, denn der Spiegel als die Weisheit iſt ſein Grund und Behälter, es iſt das Gefundene des Geiſtes, da ſich der Geiſt in der Weisheit ſelber findet. Die Weisheit iſt ohne den Geiſt kein Weſen, und der Geiſt iſt ohne die Weisheit ihm ſelber nicht offenbar, und wäre auch eines ohne des andern ein Ungrund."

„Alſo iſt die Weisheit, als der Spiegel des Geiſtes der Gottheit, vor ſich ſelber ſtumm, und iſt der Gottheit als des Geiſtes Leib, darin der Geiſt wohnet. Er iſt eine jungfräuliche matrix, darinnen ſich der Geiſt eröffnet, und iſt Gottes Weſenheit, als ein heiliger, göttlicher Sulphur, gefaſſet in der Imagination des Geiſtes, des Ungrundes der Ewigkeit. Und iſt dieſer Spiegel oder Sulphur der ewige erſte Anfang und das ewige erſte Ende, und gleichet ſich allenthalben einem Auge, da der Geiſt mit ſiehet, was er darinnen ſei, und was er wolle eröffnen.“

„Dieſer Spiegel oder Auge iſt ohne Grund und Ziel, wie denn auch der Geiſt keinen Grund hat, als nur in dieſem Auge. Er iſt allenthalben ganz, unzertheilt, als wir erkennen, daß der Ungrund nicht mag zertheilet werden, denn es iſt nichts, das da ſcheide, es iſt kein Bewegen außer dem Geiſte. Alſo iſt uns erkenntlich, was der ewige Geiſt in der Weisheit ſei, und was der ewige Anfang und das ewige Ende ſei.“

Es mag als gewagt erſcheinen, — aber da wir einmal unternommen haben, über Böhme zu ſprechen, ſo dürfen wir auch dieſes Wagniß nicht ſcheuen — auszuſprechen, daß die hier ausgezogenen Worte zwar nicht die eines Philoſophen ſind, wohl aber eines Sehers, der über das unmittelbare und eigentliche Object der Philoſophie eine ſo energiſche, ſo das Weſen der Sache in ihrem innerſten Mittelpuncte treffende Anſchauung gefaßt hat, wie wenigſtens vor ihm noch kein wirklicher Philoſoph, und auch nach ihm kaum Einer oder der Andere. Um gerade heraus zu ſagen, was wir meinen: der Spiegel, von welchem Böhme hier ſpricht, iſt eben der, von welchem die philoſophiſche Speculation den Namen trägt. Es iſt derſelbe Spiegel, in welchem nicht ſowohl die Philoſophie alle Dinge ſchauen will, — allerdings thut ſie dieß, aber ſie thut damit nichts Anderes, als was jede Erkenntniß, göttliche ſowohl als menſchliche, thut, — als vielmehr deſſen Natur und innere Conſtruction ſie erkennen will, um dann mittelſt dieſer Erkenntniß dem Geſetze auf die Spur zu kommen, nach welchem er, der Spiegel, die Strahlen zurückwirft, die er von den Dingen empfangen hat. Denn Er-

kennen im philoſophiſchen Sinne heißt nicht, das Bild der Welt in dem Spiegel, von welchem hier die Rede iſt, dem Spiegel des Bewußtſeins, erblicken; und es waren keineswegs immer die Philoſophen, denen dieſer Blick mehr als anderen Geiſtern in ſeiner vollen Herrlichkeit gegönnt war. Es heißt vielmehr Erkennen in jenem Sinne: durch Erkenntniß des Spiegels ſelbſt, ſeines Baues und ſeiner wunderbaren Kraft, vermöge deren er vielleicht mehr noch die empfangenen Strahlen erſt zu Bildern von Gegenſtänden zuſammenbringt, als ſchon fertige Bilder zurückgibt, eine Erkenntniß der Gegenſtände, die, wo nicht etwas Mehreres, doch etwas Anderes iſt, als jenes Schauen im Spiegel, erſt möglich machen. — In dieſer Weiſe ungefähr glaubten wir das am Eingange gebrauchte, nicht ganz genaue, aber eben darum der gewöhnlichen Betrachtungsweiſe näher liegende Bild über das Verfahren der Speculation berichtigen zu müſſen, ehe wir es verſuchten, an den ausgehobenen Worten Böhme's die Art und Weiſe deutlich zu machen, wie Böhme, ohne ſelbſt Philoſoph zu ſein, dennoch durch die Macht ſeiner Anſchauungen der Philoſophie ein Führer auf den Standpunct zu werden vermag, auf welchem ſie ein deutlicheres Bewußtſein über ihr eigenes Werk und ihre Beſtimmung gewinnen ſoll, als dasjenige war, welches ſie bisher in ihren vornehmlichſten Repräſentanten beſeſſen hat.

Die Aeußerungen Böhme's über den „Spiegel" ſcheinen in ſo fern in einigem Widerſpruch unter einander zu ſtehen, als einige derſelben den Spiegel als etwas erſt durch eine Thätigkeit des göttlichen Willens Entſtandenes zu bezeichnen ſcheinen, während andere mit großem Nachdruck ihm unbedingte Anfangsloſigkeit und Ewigkeit beilegen. Hr. Hamberger, in dem Abſchnitt ſeines Buches, welcher „von der ewigen Einheit des göttlichen Lebens, und von der Nothwendigkeit eines Gegenſatzes in demſelben und deſſen ewiger Ueberwindung" handelt, hat ſich ausſchließlich an die Aeußerungen erſterer Art gehalten. Er faßt Böhme's, auf dieſen Gegenſtand bezügliche Lehre in folgende Sätze zuſammen (S. 20 f.): „Gott nach dem innerſten Kern ſeines We-

ſens oder als Ungrund iſt ein unendlicher, durch nichts entſtandener Wille, womit er ſich ſelber faſſen und dadurch einen Spiegel ſeiner ſelbſt in ſich geſtalten will. Die wirkliche Spiegelung Gottes in ihm ſelber, welche der Verfaſſer (Böhme) die ewige Weisheit nennt, kann nur dadurch erfolgen, daß ſich der ewige Wille als Vater im Sohne zuſammenfaßt, um dann als Geiſt ſich wieder auszubreiten. Die göttliche Weisheit, in welcher der dreieinige Geiſt ſich ſelber ſchauet, iſt unendlich wie dieſer, verhält ſich aber zu ihm lediglich paſſiv." Von Stellen, in denen des Spiegels ausdrücklich mit dieſem Worte gedacht wird, citirt er nur die aus dem Zuſammenhange herausgenommenen, von ihm noch etwas abgekürzten und zurechtgeſtellten Worte der obigen Stelle, in denen es von der „ausgehenden Luſt des Willens" heißt, daß ſie „in der Luſt des Begehrens den Spiegel macht" und in dem ſodann der Spiegel die „Offenbarung des Lebens" genannt wird, und dann eine zweite aus dem erſten Theile deſſelben Buches (I. 1. 12), die wir hier vollſtändiger, als er es thut, anführen wollen, da in der Faſſung, die er ihr gegeben hat, ſehr charakteriſtiſche Wendungen weggeblieben ſind.

„Es iſt alles aus dem großen Mysterio geſchaffen worden, denn das dritte Principium *) iſt vor Gott als eine Magia geſtanden, und iſt nicht ganz offenbar geweſen. So hat Gott auch kein Gleiches gehabt, da er hätte mögen ſein eigen Weſen erblicken, als nur die Weisheit, das iſt ſeine Luſt geweſen, und iſt in ſeinem Willen mit ſeinem Geiſte als ein groß Wunder in der lichtflammenden göttlichen Magia vom Geiſte Gottes dargeſtanden, denn es iſt des Geiſtes Gottes Wohnhaus geweſen, und ſie iſt keine Gebärerin geweſen, ſondern die Offenbarung Gottes, eine Jungfrau, und eine Urſache der göttlichen Weſenheit, denn in ihr iſt die lichtflammende göttliche Tinctur zum Herzen Gottes

*) Unter dem „dritten Principium" verſteht B. bekanntlich die allgemeine Grundform der äußern körperlichen Welt und der geiſtigen in ſo fern, als ſie auf die körperliche begründet iſt; — im Gegenſatze der (rein geiſtigen) „Feuer"- und der „Lichtwelt."

geſtanden, als zum Worte des Lebens der Gottheit, und iſt die Offenbarung der H. Dreifaltigkeit geweſen. Nicht daß ſie aus ihrem Vermögen nnd Gebären Gott offenbarte, ſondern das göttliche Centrum, als Gottes Herz oder Weſen offenbart ſich in ihr. Sie iſt als ein Spiegel der Gottheit, denn ein jeder Spiegel hält ſtill und gebiert keine Bildniß, ſondern er fähet die Bildniſſe. Alſo iſt dieſe Jungfrau der Weisheit ein Spiegel der Gottheit, darin der Geiſt Gottes ſich ſelber ſieht, ſowohl alle Wunder der Magiae, welche mit der Schöpfung des dritten Principii ſind in's Weſen kommen, und iſt alles aus dem großen Mysterio geſchaffen worden, und dieſe Jungfrau der Weisheit Gottes iſt im Mysterio Gottes geſtanden, und in ihr hat der Geiſt Gottes die Formen der Creaturen erblickt, denn ſie iſt das Ausgeſprochene, was Gott der Vater aus ſeinem Centro der lichtflammenden göttlichen Eigenſchaft aus ſeines Herzens Centro, aus dem Worte der Gottheit, mit dem H. Geiſt ausſpricht. Sie ſteht vor der Gottheit als ein Glaſt oder Spiegel der Gottheit, da ſich die Gottheit inne ſiehet, und in ihr ſtehen die göttlichen Freudenreiche des göttlichen Willens als die großen Wunder der Ewigkeit, welche weder Anfang noch Ende noch Zahl haben, ſondern es iſt alles ein ewiger Anfang und ein ewiges Ende. Und gleichet zuſammen einem Auge, das da ſiehet, da doch im Sehen nichts iſt, und das Sehen doch aus des Feuers und Lichts Eſſenz urſtändet."

Wir glauben, daß, wer ſich auch nur an dieſe Stelle halten und ihren Inhalt aufmerkſam nach allen ſeinen Momenten (die freilich hier, wie allenthalben bei unſerm, logiſch ſo wenig geſchulten Autor, etwas verworren durcheinander wogen) erwägen will, nicht im Zweifel darüber bleiben kann, wie er jene Aeußerungen zu deuten hat, aus denen Hamberger, wie wenigſtens wir ihn verſtehen zu müſſen glauben, ſich eine Abhängigkeit des göttlichen Weisheitsſpiegels von der ſchöpferiſchen Thätigkeit des göttlichen Willens abgenommen zu haben ſcheint. Nicht der Spiegel ſelbſt, ſondern das Bild im Spiegel, jene göttliche Idea oder jenes geiſtige Welturbild, welches die wirkliche Welt keineswegs nur im Schattenriſſe, ſondern in der Fülle ihres Licht- und Far-

benglanzes enthält, will Böhme aus einem ſchöpferiſchen Willensact, oder, wie wir vielleicht in ſeinem Sinne ſagen können, aus der erſten ſchöpferiſchen Willensregung des göttlichen Geiſtes hervorgehen laſſen. Die Möglichkeit einer Verwechslung beider Vorſtellungen iſt bei ihm beſonders dadurch verſchuldet, daß er in dem größten Theile der Stellen, die von beiden handeln, nur Einen Namen für beide hat: den Namen *Weisheit*, *göttliche Weisheit* oder *Weisheit Gottes*. Sichtlich ſchwebt ihm bei dem Gebrauch dieſes Namens die berühmte Stelle des achten Capitels der Salomoniſchen Sprüche vor; und eben die ſcheint ihn verleitet zu haben, öfters von der Weisheit zu ſprechen, als wollte er ſie zu einem Ausfluß der göttlichen Schöpferthätigkeit, zu einer Lebensäußerung Gottes machen, während der eigentliche Sinn wohl vielmehr der entgegengeſetzte, die Identification der Weisheit mit dem Spiegel, nicht mit dem *Bild* im Spiegel ſein möchte *).

*) Auch Herr Hamberger kommt an einer Stelle ſeines Buchs (S. 55) noch einmal auf die Weisheit zu ſprechen und ſtellt den Satz auf: „Gott hat die Welt von Ewigkeit her in ſeiner Weisheit, wie in einem Spiegel geſchaut.“ *Dieſe* Weisheit — er vergleicht ſie der platoniſchen Ideenwelt — will er dort ausdrücklich von der „weſentlichen Weisheit“ (dem *Bilde* im Spiegel) unterſchieden wiſſen; er ſcheint alſo unter ihr, und auch die beigefügten Anführungen beſtätigen dieß, in der That den Spiegel ſelbſt zu verſtehen. Aber wenn dieß ſeine Meinung war, ſo durfte er wenigſtens nicht in *dem* Sinne, in welchem er es thut, von ihm ſagen: „ſie, dieſe Weisheit, in welcher Gott die zukünftige Welt erſchaute, gehöre nicht zu ſeinem Leben und Weſen ſelbſt, ſondern er habe ſich dieſelbe ganz *freiwillig* als einen Spiegel vorgeſtellt.“ Allerdings gehört auch nach B. der Weisheitſpiegel nicht zu Gottes „Leben und Weſen,“ weil er nämlich, vermöge der Natur des Ungrundes nach Böhme's Sprachgebrauch, dem „Weſen“ als ein Weſenloſes, als ein Nichts gegenüberſteht, weil er, mit andern Worten „außer der Natur“ iſt. Aber ſo meint es Hr. H. nicht: er ſpricht vielmehr dem Spiegel die Nothwendigkeit ab, welche ihm in Böhme's wahrem Sinne allerdings, und ſogar noch entſchieden mehr und urſprünglicher zukommt, als der „weltlichen Weisheit,“ welche *die* Nothwendigkeit, die man *ihr* zuſchreiben kann, vielmehr nur davon hat, daß ſie eine Function

Nur eine Unbehülflichkeit der Rede aber iſt es jedenfalls, wenn Böhme ſich in den beiden von uns ausgezogenen Stellen und außerdem noch in manchen andern ſo ausdrückt, als ſolle mit dem Bilde zugleich auch der Spiegel ſelbſt erſt entſtehen oder geſchaffen werden. Dieß geht, wie ſchon bemerkt, für den aufmerkſamen Leſer deutlich ſchon aus beiden obigen Stellen hervor; es ſind aber außerdem Stellen in Menge vorhanden, die, könnte nach jenen noch ein Zweifel bleiben, denſelben heben müßten. So z. B. im dritten Capitel des zweiten Buches die ganz unzweideutigen Worte: „Wäre nicht der Spiegel der Weisheit, ſo möchte kein Feuer oder Licht erboren werden. Alles nimmt ſeinen Urſtand von dem Spiegel der Gottheit" *), welche gleich darauf durch folgende Auseinanderſetzung erläutert werden: „Gott iſt in ſich der Ungrund, als die erſte Welt, davon keine Creatur nichts weiß, denn ſie ſtehet allein mit Geiſt und Leib im Grunde. Es wäre auch Gott alſo im Ungrunde ihm ſelber nicht offenbar. Aber ſeine Weisheit iſt von Ewigkeit ſein Grund worden, wornach denn den ewigen Willen des Ungrundes der Gottheit gelüſtert, davon die göttliche Imagination entſtanden, daß ſich der ungründliche Wille der Gottheit hat alſo von Ewigkeit in der Imagination, mit Kraft der Viſion oder Geſtalt des Spiegels der Wunder geſchwängert." Hiezu nehme man die höchſt charakteriſtiſchen, wenn freilich von einiger Verworrenheit auch ihrerſeits nicht freien Aeußerungen in den „Sechs Puncten" (Cap. I.): „Alſo iſt uns erkenntlich, daß der ewige Ungrund außer der Na-

des Spiegels, oder mit andern Worten der im Actus des Spiegelns verwirklichte Spiegel iſt. – Beſtimmt ausgeſprochen findet ſich übrigens u. a. Menſchwerdung II, 4, 10. daß „der Spiegel der Wunder in der Lichtwelt die Weisheit heißt;" wobei offenbar vorausgeſetzt wird, daß er, aber nicht unter dieſem Namen, auch vor der Lichtwelt, d. h. überhaupt vor aller Wirklichkeit, nämlich eben im Ungrunde exiſtirt.

*) Vrgl. Th. I. 1, 11: wo von der „Magie der großen Wunder," geſagt wird: „Sie hat keine Scheider oder Macher, auch keine Urſache zu ſeinem Selbſtmachen, ſondern iſt ſelbſt die Urſach".

tur ein Wille ſei, gleich einem Auge, da die Natur inne verborgen liegt, gleich einem verborgenen Feuer das nicht brennt, das da iſt, und auch nicht iſt. Es iſt nicht im Geiſte, ſondern eine Geſtalt des Geiſtes, als der Schemen im Spiegel, da alle Geſtalt des Geiſtes im Schemen oder Spiegel erſehen wird, und iſt doch nichts, das das Auge oder Spiegel ſehe, ſondern ſein Sehen iſt in ſich ſelber, denn es iſt nichts vor ihm, das da tiefer wäre. Es iſt gleich einem Spiegel, welcher ein Behälter des Anblicks der Natur iſt, und begreift doch nicht die Natur, und die Natur auch nicht den Schemen des Bildes im Spiegel. Alſo iſt eines frei vom andern und iſt doch der Spiegel wahrhaftig der Behälter des Bildes; er faſſet das Bild, und iſt doch unmächtig gegen den Schemen, denn er kann den Schemen nicht erhalten. Denn ſo das Bild vorn Spiegel tritt, ſo iſt der Spiegel ein heller Glaſt, und ſein Glaſt iſt ein Nichts, und liegt doch alle Geſtalt der Natur darin verborgen, gleich als ein Nichts, und iſt doch wahrhaftig, aber nicht eſſentialiſch" u. ſ. w. Hier ſehen wir den Gegenſatz beſtimmt ausgeſprochen zwiſchen dem Spiegel und dem Bilde, oder wie es hier ausgedrückt iſt, dem Schemen im Spiegel; nur der Spiegel, nicht das Bild oder der Schemen, wird ausdrücklich dem „Ungrunde" gleichgeſetzt. Eben er, der Spiegel, heißt in dem ſogleich auf jene Worte Folgenden die „verborgene ewige Weisheit Gottes;" und die Seh- oder Spiegelungskraft dieſes „ewigen Auges ohne Weſen" wird ausdrücklich davon abgeleitet, daß „Alles in ihr von Ewigkeit verborgen geſtanden."

Seit Schellings Abhandlung über die Freiheit iſt die Aufmerkſamkeit von verſchiedenen Seiten her auf Böhme's Anſchauung des „Ungrundes" gelenkt worden *), aber wir erinnern uns

*) Doch finden wir in mehreren, ſonſt verdienſtlichen Darſtellungen der Böhme'ſchen Lehre dieſen Punct noch immer ganz vernachläßigt. Begierig hätte man ſein können, zu erfahren, welche Stelle Hegel dem Ungrunde anweiſen werde (wahrſcheinlich würde er darin ſein „reines Sein" zu finden gemeint haben, gewiß nicht, was doch das Richtigſte geweſen wäre, die logiſche „abſolute Idee"), aber in den

nicht, von irgend einem der neuern Forſcher, die unſern philosophus Teutonicus berückſichtigt haben, den Inhalt dieſer Anſchauung näher entwickelt und, in der Weiſe, die ſich ſchon aus dieſen wenigen Anführungen mit unwiderſprechlicher Evidenz ergibt, dahin beſtimmt gefunden zu haben, daß der Ungrund die Natur eines Spiegels hat, nämlich eines ſolchen, der, wie der Spiegel des Auges, einem Sehen dient, das nicht ein fremdes, ſondern ſein eigenes iſt. Die Vorſtellung des Ungrundes überhaupt dürfen wir ohne Zweifel als eine Grundanſchauung der Böhme'ſchen Myſtik bezeichnen; — als eine Grundanſchauung ſagen wir, nicht uneingedenk übrigens unſerer obigen Bemerkung, daß ſie nicht von vorne herein in den ſchriftlichen Urkunden dieſer Myſtik ausgeſprochen, ſondern erſt allmählig aus ihr hervorgearbeitet iſt; denn dieſer Umſtand kann jenem ihrem Charakter keinen Eintrag thun. Das Gewicht, welches ſie auf dieſe Anſchauung legt, die verhältnißmäßige Klarheit, zu der ſie ſie herausarbeitet, iſt um ſo bemerkenswerther, je weniger ihr ſpecifiſcher Inhalt an und für ſich ſie dazu eignet, Gegenſtand einer intuitiven Erkenntniß, einer Anſchauung zu ſein. Sagt doch Böhme

---

Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie kommt dieſer Begriff nicht zur Sprache. Auffallend iſt es, daß auch Dr. Baur in den zwei ausführlichen Abſchnitten, welche ſeine „chriſtliche Gnoſis“ und ſeine Geſchichte der Dreieinigkeitslehre der Böhme'ſchen Lehre widmet, des Ungrundes ſo gut wie gar nicht gedenkt. Hat er dieſen Begriff etwa für eine ſpätere Verunreinigung der Böhme'ſchen Ideen gehalten? Wohl ſchwerlich, wiewohl man faſt auf dieſe Vermuthung kommen könnte, wenn man, Gnoſis S. 557, die Aurora und die drei Principien als diejenigen Schriften Böhme's bezeichnet findet, welche ſeine Ideen am reinſten (?) enthalten ſollen. — Hamberger vergleicht S. 20 in einer Anmerkung den Ungrund nicht unpaſſend, wiewohl freilich die weitere Ausführung vermißt wird, mit dem Ain-ſoph der Kabbaliſten, und mit dem Abſoluten oder der abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven der neueren Philoſophie. Gut iſt namentlich die Bemerkung, daß Wille und Spiegel im Ungrunde dem Subject und Object der Idee des Abſoluten entſpreche.

ſelbſt von dem Ungrund: er ſei zu achten als ein ewiges Nichts. Was kann er damit meinen, als eben dieß, daß er, wie alle Potenz, wie alles Formale und Abſtracte, welches eben nur von ihm, dem Ungrunde, die Wahrheit hat, die ihm zukommt, ein Nichts iſt für die Anſchauung, ein Etwas aber nur für die Abſtraction oder abſtracte Speculation, welche, um in dieſem Nichts ein Etwas zu entdecken, ſich in den Ungrund ſelbſt verſenken, die Natur deſſelben zu der ihrigen machen muß? Nicht dieſe Verſenkung ſelbſt war die Aufgabe der Böhme'ſchen Intuition. Sie war es ſo wenig, daß Böhme nicht einmal ein Bewußtſein von der Natur dieſer Aufgabe hat, daß er nicht im Entfernteſten ſich eine Vorſtellung von dem eigenthümlichen Thun des Mathematikers, des ſpeculativen Philoſophen, der zu jenem unterirdiſchen Werke des Forſchens in den Tiefen des Ungrundes berufen iſt, zu bilden vermag. Denn allenthalben, wo er auf den Ungrund zu ſprechen kommt, unterläßt er nicht, dieſelbe Bemerkung zu wiederholen, die wir oben in der erſten der von uns angeführten Stellen gefunden haben, daß der Menſch, auch der begeiſterte Forſcher oder Seher, dieſem Abgrunde gegenüber verſtummen müſſe, daß er nicht daran denken dürfe, ihn ausmeſſen, oder irgend welche beſtimmte Geſtalt darin unterſcheiden zu wollen; ein Ausſpruch, der (Menſchwerdung ꝛc. I. 2, 6) auch ausdrücklich dadurch motivirt wird, daß uns nur von der Schöpfung, der wir ſelbſt angehören, die Macht zu reden gegeben ſei. Wer dieſe Ausſagen anders verſtehen wollte, wer in ihnen den Ausdruck nicht bloß des Bewußtſeins einer ſeinem Geiſt geſetzten Gränze, — die freilich Böhme, eben in Folge der reinen und vollſtändigen Abtrennung ſeines intuitiven Thuns von jedem ſpeculativen, für eine abſolute Gränze alles menſchlichen Geiſtesvermögens halten mußte, — ſondern einer die Wahrheit der Sache erſchöpfenden Einſicht in die Natur alles Erkennens, wenigſtens des menſchlichen, erblicken wollte: der würde ſich eben damit den Weg verſperren, der von dem Gebiet der theoſophiſchen Myſtik aus in das Land der philoſophiſchen Erkenntniß führt, wie Böhme ſelbſt ihn durch jene Aeußerungen nicht ſowohl ſich oder

Andern verſperrt, als vielmehr nur ſeine abſolute Bedürfnißloſigkeit, ſolchen Weg überhaupt zu ſuchen, an den Tag gelegt hat. Dem Moſes gleich hat Böhme, mit einer Klarheit der Anſchauung, wie kein anderer religiöſer Seher vor ihm, das gelobte Land der Speculation von fern erblickt, ohne es mit eigenen Füßen betreten zu dürfen, ja ohne, hierin freilich dem Moſes ungleich, davon, daß es überhaupt betreten oder bewohnt werden könne, auch nur eine Ahnung zu haben.

Wunderbarer indeſſen noch, wenn man will, als dieſes Verhältniß des intuitiven Myſtikers zu dem eigenthümlichen Erkenntnißgebiete der Speculation iſt der Umſtand, daß ein großer Theil auch der ſpeculativen Philoſophen, ja daß, in einer oder der andern Weiſe bis auf Böhme, oder vielmehr bis zu dem Zeitpuncte, in welchem der philoſophiſchen Speculation Böhme's Anſchauungen zugänglich geworden ſind, ſie ſämmtlich ſich zu dieſem ihrem eigenen Gebiete in einem ähnlichen, nur umgekehrten Verhältniſſe befinden. Die philoſophiſche Speculation, und nicht ſie allein, ſondern neben ihr auch die Mathematik und alle auf Mathematik begründete Wiſſenſchaften leben und weben in dem „Ungrunde" des göttlichen Daſeins; in dem Beſitze eines Theils der Erkenntniß, deren Möglichkeit wir, im Einzelnen wie im Ganzen, Böhme dem menſchlichen Geiſte abſprechen hörten, aber ohne zu wiſſen, was ſie beſitzen, oder wovon ſie Leben und Nahrung ziehen. — Alle menſchliche Wiſſenſchaft, die in dem Elemente der Abſtraction arbeitet, gleichviel, ob der philoſophiſchen, oder jener blos verſtändigen, deren reinſtes Erzeugniß die mathematiſchen Wiſſenſchaften ſind, beruht auf einer für ihr eigenes Bewußtſein zunächſt nur formalen oder ſubjectiven Nothwendigkeit des Denkens, die aber in Wahrheit keineswegs nur Form, ſondern der Inhalt ſelbſt iſt, der in der Abſtraction von allem zufälligen und empiriſchen Inhalte geſucht wird, und ſich dem denkenden Geiſte von ſelbſt darbietet, ſobald er nur dieſe Abſtraction vollzogen hat. Freilich wird jeder einigermaßen conſequente logiſche Formaliſt, ein Empiriſt der Locke'ſchen Schule, ein Herbartianer u. ſ. w., dabei beharren, daß es ſtreng genom-

men keine rein metaphyſiſche oder mathematiſche Gegenſtändlichkeit gibt, daß alle Mathematik und Metaphyſik nichts Anderes iſt, als nur einerſeits eine allgemeinere, mit Begriffen von weiterem Umfang und geringerem Inhalt ſich beſchäftigende Empirie, andrerſeits ein nur durch eine natürliche unvermeidliche Selbſttäuſchung in die Objectivität reflectirter oder mit einem Schein von Objectivität überkleideter Ausfluß der logiſchen Form oder Geſetzmäßigkeit unſeres Denkens. Hat ja doch ſelbſt Kant, deſſen Verdienſt um die Orientirung des Vernunftbewußtſeins über dieſe ſeine tiefſtliegende und urſprünglichſte Gegenſtändlichkeit wohl von allen bisherigen Philoſophen das größte iſt, nicht gewagt, neben der Vernunftidee, oder vielmehr in ihr und mit ihr, als ihre Ausführung und Ausfüllung, auch die Verſtandeskategorieen und die Anſchauungen der von ihm ſo genannten reinen Sinnlichkeit, für den Inhalt einer Nothwendigkeit, die nicht bloß für unſer Denken Geltung hat, für die Ausprägung einer Gegenſtändlichkeit, die, was ſie iſt, nicht bloß für unſer Denken iſt, anzuerkennen! Die natürliche Vernunft oder der geſunde Menſchenverſtand hat dagegen in dieſer Beziehung zu allen Zeiten den Irrgängen der wiſſenſchaftlchen Reflerion gegenüber das Ergebniß einer weiter vorgeſchrittenen Philoſophie vorausgenommen. Sie hat jederzeit in der Welt der Zahl- und Raumfigurationen und der Bewegungsgeſetze, und mit mehr oder minder deutlich ausgeſprochener Ahnung auch in der Geſammtheit aller Vernunft- und Verſtandeskategorieen, eine Welt der Wahrheit erkannt, die von aller Wirklichkeit unabhängig oder vor aller Wirklichkeit iſt, als unendlich in ſich ſelbſt gegliederte Möglichkeit des Daſeins die wirkliche Welt in ſich faßt, als abſolutes, von keiner Macht über ihr abhängiges Geſetz der Nothwendigkeit, ſie beherrſcht. Sie hat es ſtets ſo gehalten und wird es ſich nie nehmen laſſen, es ſo zu halten, unbekümmert um die dialektiſchen Schwierigkeiten, durch welche die Philoſophie genöthigt wird, nur auf langen Umwegen und durch labyrintiſch verſchlungene Irrgänge dieſes Ziel zu verfolgen, ja welche ihr in lange andauernden Perioden der höhern Geiſtesentwicklung das Ziel ganz aus

den Augen reißen. Die natürliche Vernunft weiß nichts von dem vermeintlichen Widerſpruche, welchen die philoſophiſche Reflexion in der Vorſtellung einer *Möglichkeit* finden will, die, obgleich ſie ſich durch ihren Gegenſatz zur Wirklichkeit als das *Unwirkliche* bezeichnet, nichtsdeſtoweniger eine von jener Wirklichkeit, die durch ſie eben erſt zu einer *möglichen* wird, unabhängige *Wahrheit* für ſich in Anſpruch nimmt, oder in der Vorſtellung einer *Nothwendigkeit*, die, ohne für ſich ſelbſt etwas Wirkliches zu ſein, eine Macht über der Wirklichkeit iſt, der ſich nichts Wirkliches entziehen kann. Sie iſt und bleibt gleich entfernt von dem *Nominalismus*, der jenem Unwirklichen die Wahrheit, die es vor und über der Wirklichkeit hat, abſpricht, und von dem Realismus, der ihm, weil er ſeine Wahrheit nicht zu läugnen vermag, auch eine Wirklichkeit andichtet, vielleicht ſogar eine ſolche, vor der als der eigentlich wahren, die Wirklichkeit deſſen, was man gemeinwirklich nennt, als eine unwahre verſchwinden ſoll. Aber die natürliche Vernunft, von jenem höhern Lichte unerleuchtet, in welchem unſer religiöſer Seher den *Ort* jener wirklichkeitsloſen Wahrheit in dem Worte der Gottheit geſchaut hat, — obgleich eben dieſes Licht ſein geiſtiges Auge dergeſtalt blendete, daß es in dem Dunkel jenes Ortes keine Geſtalten zu ſehen vermocht hat, — weiß über das Verhältniß der metaphyſiſchen und mathematiſchen Formenwelt zu dem wirklichen, lebendigen Gottesgeiſte eben ſo wenig Rechenſchaft zu geben, wie die philoſophiſche Speculation, ſo lange ſie von dieſem Licht auch ihrerſeits noch nicht erleuchtet iſt. Darum haben wir nach dieſer Seite eben hierein die hohe, nach ihrer eingreifenden Bedeutung für das geſammte Geiſtesleben gar nicht mit einem Male abzuſchätzende Wichtigkeit der Böhme'ſchen Intuition zu ſetzen, daß durch ſie ein deutliches Bewußtſein über jenes Verhältniß, wornach die philoſophiſche Speculation bisher noch immer vergeblich gerungen hat, zunächſt für den religiöſen Standpunct, und dadurch auch für den philoſophiſchen ermöglicht worden iſt.

Es iſt uns nicht unbewußt, daß dieſe Anſicht der Böhme'ſchen Lehre vom Ungrunde zur Zeit noch eine ſehr ungewöhnliche, in der Denkweiſe der Meiſten ſogar der Anknüpfungspuncte, durch die

man etwa hoffen könnte, ſie ihnen eingänglich oder auch nur verſtändlich zu machen, entbehrende iſt. Nichtsdeſtoweniger glaubten wir dieſe Saite einmal anrühren zu dürfen, überzeugt wie wir es ſind, daß, bevor man ſich an ihren Klang mehr, als es bisher der Fall war, gewöhnt haben wird, an ein dauerndes und erſprießliches Verhältniß der Speculation zur Böhme'ſchen Myſtik nicht zu denken iſt. Wenn die Speculation in dem Abgrunde der myſtiſchen Intuition ſich nicht ſelbſt verlieren, nicht an ihrem rechtmäßigſten Beſitze, an ihrer ſicherſten Errungenſchaft durch das blendende Licht jener Anſchauungen irre werden ſoll, ſo muß ſie wiſſen, an welcher Stelle des Inhalts dieſer letztern ſie ſich ſelbſt ſammt dieſem ihren Beſitzthum, ſammt dem eigenthümlichen, jener fremden Macht nicht übereilt preiszugebenden Inhalte ihres Erkennens zu ſuchen hat. Wir können daher auch, aus dieſer Quelle zu ſchöpfen, nur einer ſolchen Speculation den Beruf zuſchreiben, welche in ſich ſelbſt hinlänglich erſtarkt und der auf ihrem eigenthümlichen Wege von ihr gewonnenen Einſicht ſicher, durch die Beſchaffenheit dieſer Einſicht ſelbſt in Stand geſetzt wird, den Inhalt derſelben in die Stelle des Böhme'ſchen Syſtems, wo für ihn ein offener Raum gelaſſen iſt, hineinzutragen. Denn allerdings, hineingetragen will er ſein. Bei Böhme ſelbſt darf Keiner, der nicht einen auf anderem Wege gewonnenen ſpeculativen Inhalt mitbringt, einen ſolchen zu finden erwarten. Höchſtens als eine Rechnungsprobe für die Richtigkeit ſolches Inhalts können dann die Anſchauungen benutzt werden, die uns der tiefſinnige Seher über die wirkliche Beſchaffenheit des göttlichen Lebens, und die innern Gegenſätze, in welche dieſes Leben bei ſeinem Heraustreten aus dem Ungrunde auseinander tritt, die aber in den ſtillen Tiefen des Ungrundes ſelbſt noch nicht vorhanden ſind, eröffnet. Unter dieſe Anſchauungen wird dann allerdings ganz beſonders jene zu ſtellen ſein, die ſich in ihrem Gefolge (nicht unabhängig von ihnen, wie in dem ſpeculativen Philoſophen das Entſprechende ſich allerdings unabhängig von allen „Anſchauungen" entwickeln ſoll) eingefunden hat, von dem Ungrunde ſelbſt als einem Spiegel der Realität, die in ihm noch nicht als Realität, aber

zu der doch die alleinige Möglichkeit, oder für die das ſchlechthin nothwendige Geſetz in ihm enthalten iſt.

Mit tiefem Sinne hat Böhme dieſe ſeine Anſchauung von der ſpeculativen Natur des Ungrundes an die Anſchauung von der Unrealität dieſes *Μὴ ὄν*, welches nichtsdeſtoweniger im ächt platoniſchen Sinne ein *Ὄντως ὄν* zu nennen iſt, angeknüpft. „So denn der erſte Wille ein Ungrund iſt, zu achten als ein ewig Nichts, ſo erkennen wir ihn gleich einem Spiegel, darinnen einer ſein eigen Bildniß ſieht, gleich einem Leben, und iſt doch kein Leben, ſondern eine Figur des Lebens und des Bildes am Leben" (Sechs Puncte, 1, 7). In der Natur haftet dieſe Kraft der Reflexion bekanntlich an der Fläche, dem Elemente, welches, ohne ſelbſt Körper zu ſein, den Körpern ihre Begränzung, Form und Geſtalt ertheilt. Deutlich ſchwebt allenthalben dieſe Vergleichung unſerm Böhme vor, obwohl er es, eben aus Mangel an Abſtractionsgabe, nie zu einem ganz präciſen Ausdrucke derſelben bringt. Der Ungrund verhält ſich zur Wirklichkeit des göttlichen Lebens ähnlich, wie die Fläche zum Körper; als nothwendige Vorausſetzung oder Formalprincip der Wirklichkeit, — denn wie könnte es Körper ohne Flächen geben? — und zugleich als Princip der Verdoppelung oder Spiegelung einer Geſtaltenwelt; die eben dieſes ſelbſt, daß ſie eine geſtaltete, geformte iſt, demſelben Principe verdankt. — Sehen wir nun hier auf einen Augenblick davon ab, daß Böhme dieſes Princip in Gott ſetzt, daß er es zu dem ſchlechthin Erſten, allem Andern Vorauszuſetzenden in Gottes eigenem Daſein macht: ſo werden auch diejenigen, welche von einem Ungrunde in dieſem Sinne, oder von einer Theologie, die ſich auf dergleichen Vorſtellungen überhaupt einlaſſen dürfe, nichts wiſſen wollen, kaum umhin können, einzugeſtehen, daß alle logiſche oder metaphyſiſche Speculation, welche Anſicht ihr auch von ihrem Gegenſtand zum Grunde liege, wenn ſie nur darauf ausgeht, dieſen Gegenſtand als eine Einheit zu erfaſſen (als Idee, wie man es in neuerer Zeit allgemein auszudrücken pflegt), ſich von ſelbſt darauf hingeführt findet, ihn ganz in der nämlichen Weiſe als Formalprincip der Wirklichkeit zu faſſen, d. h. als ein

Princip, welches erſtens dem wirklichen Daſein ſelbſt ſeine Form und Geſtalt bedingt, und ſodann zweitens eine Spiegelung dieſer Form und Geſtalt im Bewußtſein, alſo eine Erkenntniß derſelben möglich macht. Um zu ſchweigen von der Art und Weiſe, wie unter den neuern Philoſophen z. B. Hegel den höchſten und einzigen Gegenſtand aller philoſophiſchen Speculation als den ewigen Logos bezeichnet hat, eine Bezeichnung, welche dort freilich mit einer fehlerhaften, realiſtiſchen Hypoſtaſirung dieſes Princips zum gediegenen, ſubſtantiellen Kern aller Wirklichkeit verbunden war: — welche andere Tendenz verfolgt denn das, was bei Kant transſcendentale Speculation genannt wird, wenn nicht eben dieſe, aus Anſchauungen der reinen Sinnlichkeit, Verſtandeskategorieen und Vernunftideen, ganz in abstracto freilich, d. h. ohne den Begriff der Gottheit einzumiſchen, — welche Einmiſchung dort bekanntlich als fehlerhafte Transſcendenz zurückgewieſen wird, — den Schattenriß eines Weltbildes zuſammen zu ſtellen, und dieſen Schattenriß eben ſo ſehr für den eigentlichen Grund der erſcheinenden Geſtaltenwelt an ſich ſelbſt, als für den Grund ihrer Spiegelung im menſchlichen Bewußtſein zu erkennen? Sollte es ſich allzu fremdartig ausnehmen, wenn wir geradehin dieſe Vorſtellung eines Spiegels, — Vernunftſpiegel, Spiegel des Bewußtſeins würde man ihn dann etwa nennen müſſen — aus Böhme in Kant hineintragen wollten, nur freilich, wir wiederholen es, unter Beſeitigung aller theoſophiſchen Prämiſſen, an welche dort ſolche Vorſtellung geknüpft iſt? Jener Apriorität der Denk- und Anſchauungsformen, welche Kant dem Locke'ſchen Empirismus gegenüber mit ſo gewichtigem Accent betonte und mit deren Anerkennung er den Grund zur geſammten neueren Philoſophie gelegt hat, was iſt ſie anders, als der Begriff einer Geſetzmäßigkeit, welche nicht auf empiriſche Weiſe in der Natur des Geiſtes, ſondern in welcher umgekehrt die Natur des Geiſtes begründet iſt? Wenn nun aber dieſe Natur des Geiſtes, wie aus Kants eigener Darſtellung auf das Klarſte hervorgeht, darin beſtehen ſoll, ſich ſelbſt nach ſeinem reinen Weſen, und mit dieſem Weſen zugleich die durch die Sinnlichkeit darin hervorgerufene Mannig-

faltigkeit von Empfindungen und Vorſtellungen im Bewußtſein zu beſpiegeln, und eben durch dieſe Beſpiegelung die Vorſtellungen in objective Bilder oder Begriffe von Gegenſtänden zu verwandeln: was liegt dann näher, als, jene aprioriſche Geſetzmäßigkeit, jene Form, deren Gegenwart im Geiſte dieſen Proceß der Selbſtbeſpiegelung verurſacht, in der bildlichen Weiſe Böhme's als einen in den Geiſt hineingeſetzten Spiegel zu bezeichnen? Gewiß, weder die Glätte noch die Härte, dieſe weſentlichſten Eigenſchaften des Spiegelglaſes, wird an den logiſchen und mathematiſchen Denkformen der Betrachter vermiſſen, der die Bedeutung dieſer Eigenſchaften zu würdigen und ſie aus dem ſinnlichen Gebiet in das geiſtige zu übertragen verſteht. Dabei iſt der Subjectivismus der Kant'ſchen Theorie, ſo wenig er allerdings an und für ſich ſelbſt genügt, doch ganz geeignet, den forſchenden Geiſt an die eben nur ſcheinbar widerſprechende Vorſtellung eines ſeienden Nichts, eines realitätloſen oder bloß ideellen, aber in ſeiner Idealität die Wirklichkeit ſelbſt ſo zu ſagen nicht nur an Urſprünglichkeit, ſondern auch an unbezwinglicher Beſtandkraft übertreffenden Daſeins zu gewöhnen, die jener Geiſt, wenn er ſich irgendwie in dieſer Region heimiſch machen will, auf keine Weiſe entbehren kann.

Um aber jetzt auf Böhme zurückzukommen: ſo kann es wohl Keinem, welcher die von uns hier aufgezeigte Spur nur um ein Geringes weiter verfolgen will, zweifelhaft bleiben, daß man auf dieſem Wege, und wohl nur auf ihm, zu einer gründlichen Beantwortung der Frage nach dem Verhältniß der Böhme'ſchen Anſchauungen zu dem Begriffe der göttlichen Perſönlichkeit zu gelangen erwarten darf. Man weiß, welche Irrungen ſich in neuerer Zeit an dieſe Frage geknüpft haben. Es fehlt nicht an Anhängern beider ſpeculativ-theologiſchen Hauptſtandpuncte, des pantheiſtiſchen und des theiſtiſchen, welche in Böhme einen Genoſſen ihrer Anſichten und bei dem ſteigenden Anſehen des Mannes, eine Autorität dafür zu erblicken meinen und aus dieſem Geſichtspuncte ſeine Lehre darzuſtellen ſuchen. Nicht wenigen Anderen aber bleibt der von Vielen vorausgeſetzte pantheiſtiſche

Charakter dieſer Lehre ein Anſtoß, der ſie von einem nähern Eingehen in dieſelbe zurückhält. Wir nun ſind allerdings der Meinung, daß manche Freunde Böhme's es ſich mit der Widerlegung dieſes ſeines angeblichen Pantheismus allzuleicht gemacht haben. Hrn. Hamberger dürfen wir von dieſem Vorwurfe, inſofern er die Anklage eines Mangels an Sorgfalt und Gewiſſenhaftigkeit der Arbeit in ſich ſchließen würde, frei ſprechen, aber den rechten Punct ſcheint doch auch er uns nicht ganz getroffen zu haben *). Vielleicht würde er ihn ſicherer getroffen haben, wenn er ſchon die jüngſte, vom entgegengeſetzten Standpunct aus entworfene Darſtellung der Böhme'ſchen Lehre vor Augen gehabt hätte. Wir meinen die des Dr. Baur in ſeiner Geſchichte der Dreieinigkeitslehre, welche an Klarheit und Bündigkeit, aber freilich nicht an Umſicht und Vollſtändigkeit der Auffaſſung, kaum etwas zu wünſchen übrig läßt, und durch dieſe Eigenſchaften ihren Gegnern ihr Geſchäft nicht wenig erleichtert. Ausdrücklich dieſer Darſtellung gegenüber wollen wir daher jetzt zu zeigen ſuchen, in welches von ihrem Urheber unbeachtet gebliebene Licht durch die oben ausgehobenen Lehrmomente manche der von dem Verf. in ſo einſeitiger Weiſe behandelten Probleme treten.

Baur ſchickt ſeiner Darſtellung (a. a. O. III. S. 260 f.) die Bemerkung voran: Böhme habe, zunächſt Valentin Weigel gegenüber, welcher als ſein nächſter Vorgänger in dem Werke theoſophiſcher Myſtik betrachtet wird, „den weitern Schritt gethan, den Unterſchied und Gegenſatz unmittelbar in das Weſen Gottes ſelbſt zu ſetzen; nur gehe er nicht vom Wiſſen und Erkennen oder dem Selbſtbewußtſein Gottes, ſondern vom Begriffe des Lebens aus. Der Grundgedanke, welcher bei Böhme das eigentliche Princip ſeines ſpeculativen (?) Denkens ſei, ſei die Idee der Vermittlung; alles Sein und Leben ſei nur ein vermitteltes, ein erſt gewordenes, das Werden ſelbſt aber ſetze immer eine Dua-

*) Die antipantheiſtiſchen Sätze, welche er S. 49 f. aus Böhme zuſammengeſtellt, laſſen ſich in ſehr ähnlichen Wendungen, zum Theil ſelbſt im Ausdruck zuſammentreffend z. B. auch bei Hegel auffinden.

lität von Principien voraus, ohne welche keine Bewegung und Thätigkeit möglich ſei, ein Princip, von welchem die Bewegung ausgeht, und ein anderes, das ihm entgegenwirkt." — Hiemit iſt, wenn man will, der pſychologiſche Ausgangspunct der Böhme'ſchen Anſchauungen, oder wenigſtens einer dieſer Ausgangspuncte *), ganz richtig bezeichnet, aber keineswegs der objective, derjenige, den Böhme ſelbſt in den ſpäteren vollſtändigeren Darſtellungen ſeiner Lehre an die Spitze ſtellt, und der auch in einer ſyſtematiſchen Entwicklung ihres Inhalts an die Spitze zu ſtellen wäre. Auch Dr. Baur kann nicht umhin, in Worten, die man freilich von Böhme's eigener Ausdrucksweiſe minder entfernt wünſchen könnte, hinzuzufügen: „Logiſch betrachtet ſei die Einheit der Begriff der Sache ſelbſt und die beiden Principien ſeien die Momente, in welchen der Begriff ſich in ſich ſelbſt ſpaltet und in den Unterſchied von ſich auseinander geht, um durch dieſen Unterſchied ſich mit ſich ſelbſt zuſammenzuſchließen und dadurch erſt zur wahren Einheit in ſich ſelbſt zu gelangen." Es hätte hinzugefügt werden müſſen, daß eben dieſe „logiſche Betrachtung," freilich nicht in Geſtalt einer „logiſchen," Böhme'n nichts weniger als fremd iſt; daß vielmehr die Anſchauung dieſer urſprünglichen urgründlichen Einheit eben in der Vorſtellung des „Ungrundes," ein ganz eben ſo weſentliches, dem Begriffe nach unſtreitig die Stelle der Priorität, die ihm auch von B. ſelbſt eingeräumt wird, vor jenem in Anſpruch nehmendes Moment ausmacht, wie die Anſchauung des Gegenſatzes. Insbeſondere aber hätte nicht unterlaſſen wer-

*) Einer dieſer Ausgangspuncte, ſagen wir, denn in der Aurora, dieſer claſſiſchen Schrift für die Kenntniß dieſes pſychologiſchen Entwicklungsganges, tritt doch wenigſtens eben ſo ſehr als die Anſchauung von der Dualität der Principien die gewiſſermaßen (freilich nur gewiſſermaßen, denn daß der Gegenſatz, das Feuer- und Lichtprincip an ſich, von B. ſchon in dieſe Welt geſetzt werde, ſtellen wir keineswegs in Abrede) dieſer entgegengeſetzte Anſchauung von der ungetrübten Einheit des göttlichen Lebens in der urſprünglichen, vorweltlichen Schöpfung, in der Engelsſchöpfung, als eigentliches Grundthema in den Vorgrund.

den dürfen, die Art und Weiſe bemerklich zu machen, wie bei dem tiefblickenden Seher durch die Anſchauung der Einheit die des Gegenſatzes motivirt iſt, die erſtere von ſelbſt oder aus und durch ſich ſelbſt in die andere übergeht. Was wir hiemit meinen, das wird, hoffen wir, aus den folgenden Worten (Menſchwerdung II, 2. 1—2) erhellen, welche die unmittelbare Fortſetzung der am Beginne dieſes Artikels ausgezogenen Stelle bilden: „Das Nichts urſachet den Willen, daß er begehrend iſt und das Begehren iſt eine Imagination; da ſich der Wille im Spiegel der Weisheit erblicket, imaginirt er aus dem Ungrunde in ſich ſelber und machet ihm in der Imagination einen Grund in ſich ſelber, und ſchwängert ſich mit der Imagination aus der Weisheit, als aus dem jungfräulichen Spiegel, der da iſt eine Mutter ohne Gebären, ohne Willen. Nicht geſchieht die Schwängerung im Spiegel, ſondern im Willen, in des Willens Imagination. Der Spiegel bleibt ewig eine Jungfrau ohne Gebären, aber der Wille wird geſchwängert mit dem Anblick des Spiegels, denn der Wille iſt Vater, und die Schwängerung im Vater als im Willen iſt Herz oder Sohn, denn es iſt des Willens als des Vaters Grund, da der Geiſt des Willens im Grunde ſteht und aus dem Willen im Grunde ausgeht in die jungfräuliche Weisheit. Alſo zeucht des Willens Imagination als der Vater des Spiegels, Viſion oder Geſtalt als die Wunder der Kraft, Farben und Tugend in ſich, und wird alſo des Glaſtes der Weisheit mit der Kraft und Tugend ſchwanger. Das iſt des Vaters als des Willens ſein Herz, da der ungründliche Wille einen Grund in ſich ſelber bekommt, durch und in die ewige ungründliche Imagination." — Wenn wir uns erinnern, daß Böhme anderwärts den „Vater" als das feurige, den „Sohn" als das lichte Princip bezeichnet, daß er alſo hier mit den Begriffen des Vaters und des Sohnes offenbar denſelben Dualismus oder Gegenſatz der Principien ausſprechen will, den Baur als das Hauptthema ſeiner Lehre bezeichnet hat: ſo wird klar, wie die gegenwärtige Stelle dieſen Gegenſatz auf die Natur des Ungrundes, alſo der Ureinheit des Abſoluten ſelbſt zurückführt. „Das Nichts verurſacht den

Willen:" d. h. durch den Ungrund als ſolchen, als bloße Möglichkeit von Daſein überhaupt, bedingt ſich zunächſt die erſte Geſtalt des Daſeins, das Princip des feurigen, begehrenden Willens. Dieſer Wille wird auch als der Ungrund ſelbſt bezeichnet, weil er nämlich, für ſich betrachtet, gleichfalls noch ein Nichts iſt und erſt dadurch zu Etwas wird, daß er in dem Spiegel, welcher die objective Seite des Ungrundes ausmacht, das Bild ſeiner ſelbſt findet. „Der ewige Wille, der eine Urſache alles Weſens iſt, der iſt die erſte Perſon. Er iſt aber nicht das Weſen ſelbſt, ſondern die Urſache des Weſens, und iſt frei vom Weſen, denn er iſt der Ungrund. Nichts iſt vor ihm, das ihn gebe, ſondern er gibt ſich ſelbſt, davon wir kein Wiſſen haben. Er iſt Alles, doch auch alſo Einig in ſich, ohne das Weſen ein Nichts, und in dieſem einigen Willen urſtändet der ewige Anfang durch Imagination oder Begehren." — Als den Punct, wo die erſte, eigentliche Realität von dem begehrenden Willen wirklich erreicht, oder das „Weſen" begründet wird, will nun Böhme offenbar jenen angeſehen wiſſen, welchen er als die „Schwängerung" des Vaters bezeichnet. Höchſt charakeriſtiſch iſt hier die Gewaltſamkeit, mit welcher er das von ihm gebrauchte Bild zum Dienſt ſeiner Gedanken verwendet: das männliche Princip, der Wille, muß ſich von dem weiblichen, der jungfräulichen Weisheit des „Spiegels," ſchwängern laſſen, um in dem Ebenbilde ſeiner ſelbſt, dem Sohne, erſt ſein wahres Selbſt, ſein Ich (das „Ichts des Nichts," wie es anderwärts heißt) zu gewinnen. So alſo hat das zweite, das lichte Princip, ganz eben ſo in der objectiven Natur des Ungrundes (oder, was gleich viel ſagen will, in dem ideellen Gehalte ſeines Begriffs, vermöge deſſen der Ungrund dazu prädeſtinirt iſt, der Spiegel eines Daſeins zu werden, welches in ihm ſelbſt noch nicht, oder nur als ein Unwirkliches, als eine bloße Möglichkeit von Daſein geſetzt iſt) ſeinen Grund, wie das erſte Princip, das dunkle oder feurige in dem bloßen, für ſich leeren, dem Nichts gleichen Sein des Ungrundes ſeinen Grund hatte. Weil vor allem Etwas, — ſo etwa könnte man jenen von Dr. Baur ſo ſehr in den Vorgrund gerückten Dualismus,

auf ſein höheres Princip zurückgeführt, ausdrücken, — weil vor allem Etwas ein Nichts iſt, ein unendliches, in ſich ſelbſt ſchlechthin nothwendiges Nichts, als die unumgängliche Möglichkeitsbedingung jedes Etwas, ſo hebt das Sein des Etwas mit einer Begierde, mit einem Hunger nach Daſein, mit einem Willen zum Daſein an. Weil aber dieſes Nichts doch nicht bloß Nichts, ſondern in ſeiner Nichtigkeit die unendliche Möglichkeit eines ſich ſelbſt findenden, durch Reflexion-in-ſich ſich ſelbſt beſtimmenden Daſeins, kurz, weil es ein Spiegel iſt, der in ein Sein hereingeſetzt, demſelben die Form des Selbſtbewußtſeins ertheilt: ſo bleibt es nicht bei der bloßen Begierde, bei dem ſeiner ſelbſt unbewußten Willen oder Drange zum Sein, ſondern der dunkle, feurige Wille findet ſich ſelbſt in jenem Spiegel, und verklärt ſich eben damit zum lichten Princip einer Realität, die eben nur ſo in dieſer Verdopplung ihres Princips durch inwohnende Spiegelung, wahrhafte Realität oder Wirklichkeit iſt.

Wir können von dieſen Bemerkungen ſogleich zu dem Geſammturtheil übergehen, welches Baur S. 278 f. über Böhme's Lehre ausſpricht. Er findet ihren „weſentlichen Mangel" darin, „daß ſie in der Dualität ihrer Principien ſtehen bleibt und dieſe nicht ſelbſt wieder in einer Einheit zu begreifen weiß, zu welcher ſie ſich nur als die Momente der durch ſie ſich hindurchbewegenden Idee verhalten würden". Man könnte meinen, in dieſen Worten denſelben Vorwurf wiederzufinden, welcher von allen Denen gegen B. erhoben wird, welche den Charakter ſeiner Lehre als einen pantheiſtiſchen bezeichnen. Allein gerade dieß, daß bei ihm „derſelbe Proceß, in welchem alles natürliche und geiſtige Leben ſich bewegt, der Lebensproceß Gottes ſelbſt ſei, weil es immer nur dieſelben Principien ſeien, durch welche alles Sein und Leben bedingt iſt," gerade dieß hat Dr. Baur unmittelbar vorher als das Verdienſt, als die „Wahrheit" dieſer Lehre geprieſen. Der Vorwurf hat alſo bei ihm einen andern Sinn, und welches dieſer Sinn ſei, wird im Nachfolgenden umſtändlich dargelegt. „Die beiden Principien ſind zwar in der Idee Gottes zur Einheit verbunden, aber dieſe Einheit iſt keine übergreifende, und der Proceß,

aus welchem Gott, um ein lebendiger Gott zu ſein, ſich ſelbſt erſt aus ſich gebiert, iſt nur ein einſeitiger, denn er beſteht nur darin, daß aus dem erſten Princip das zweite, vom erſten noch gebundene, ſich entwickelt, aus der nach dem Lichte ſich ſehnenden Finſterniß das Licht hervorgeht, der an ſich zornige und eifrige Gott zum Vater eines Sohnes wird, in welchem das Herz Gottes, ſeine Liebe und Sanftmuth ſich aufſchließt. Indem aber auf dieſe Weiſe die ganze Bewegung vom erſten Princip ausgeht und nur der Fortgang von der Finſterniß zum Licht, vom Zorn zur Liebe, oder von der Natur zum Geiſt iſt, iſt das erſte Princip das wahrhaft ſubſtantielle und alles „was das zweite Princip in ſich begreift, iſt gleichſam nur ein Accidens an dieſer Subſtanz, es iſt nur die Blüthe oder die Frucht, welche aus dem in dem dunkeln Grunde des erſten Princips verſchloſſenen Keime ſich entwickelt". Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, zu fragen, mit welchem Rechte hier die Begriffsformen von Subſtanz und Accidenz (freilich mit Hinzuſetzung eines „gleichſam," wodurch aber in der Sache nichts geändert wird) auf die Glieder eines Entwicklungsgegenſatzes nur in Folge der Unterſcheidung in ein Erſtes und ein Zweites übertragen werden. Was würde wohl Hr. Dr. Baur dazu ſagen, wenn Jemand behaupten wollte, bei Hegel ſei das „reine Sein" die Subſtanz, das „Nichts" die Accidenz, oder auch: das „unmittelbare Sein" ſei die Subſtanz, das „Weſen" die Accidenz? Es lohnt ſich nicht der Mühe, mit dem Verf. über den Machtſpruch, den er ſich hier erlaubt hat, zu rechten, da er uns eine bequemere Handhabe zu ſeiner Widerlegung ſelbſt in dem ſogleich Folgenden darbietet. Wenn, nach Böhme, „die Idee Gottes im zweiten Princip ſich in ſich ſelbſt vollendet, ſo ſollte," glaubt er gegen B. bemerken zu müſſen, „dieſes Princip auch die Rückkehr in ſich ſelbſt ſein;" „wie aber iſt," fährt er dann fort zu fragen, „eine ſolche in ſich ſelbſt zurückkehrende Bewegung hier möglich, wenn er nicht an ſich ſchon iſt, was in ihm durch den Proceß der beiden Principien nur affirmirt werden ſoll?" Dieſe Frage, und was der Verf. durch ſie beweiſen will, wird vollſtändig niedergeſchlagen durch unſer Obiges. Ge-

rade dieß charakteriſirt den Standpunct der Böhme'ſchen Anſchauungen, daß das lichte Princip nicht wieder, wie das dunkle, in dem Anſich der Gottheit — denn die Berechtigung, den Ungrund als ſolches „Anſich" zu betrachten, wird uns Baur doch nicht ſtreitig machen? — begründet iſt. Hr. Baur hätte Recht, wenn Böhme den Ungrund ſo ohne Weiteres, wie er es vorausſetzt, nur als ein „finſtres Thal" bezeichnete. Thäte er dieß, ſo würde er, was im Grunde bei Baur die Vorausſetzung iſt, den Ungrund mit dem für ſich allein genommenen erſten oder feurigen Princip, dem „Vater" identificiren, welchen er ja (Drei Principien 4, 58) ausdrücklich mit dieſen Worten bezeichnet hat. Aber Hr. Baur hat Unrecht, weil eben dieſes „finſtre Thal" unſerm Seher zugleich der „Spiegel der Wunder" oder „der Weisheit," und, als ſolcher Spiegel, das abſolute Formprincip iſt, welches in der Welt des wirklichen Daſeins, die ſich aus ihm und über ihm erhebt, die Geburt des Sohnes aus dem Vater, den Sieg des Lichts über die Finſterniß entſcheidet. Was er an Böhme vermißt, das iſt, in der eigenen Terminologie der Lehre ausgedrückt, an welche wir dort zuletzt die Böhme'ſche, wie alle übrigen, gehalten finden, nichts Anderes, als die reine logiſche Idee als immanente Vorausſetzung alles Weltdaſeins, alſo als eben ſo Erſtes wie Letztes der Weltordnung. Aber ſo entſchieden freilich zuzugeben iſt, daß Böhme nicht im „Elemente des reinen Denkens" dieſes ideale Princip beſeſſen hat, ſo unzweifelhaft wird, meinen wir, für jeden Kenner dieſes Princips ſich aus unſern Nachweiſungen ergeben, daß ihm daſſelbe, inſofern es auf intuitive Weiſe erfaßt werden kann, nicht fremd geblieben iſt, ja daß er eine deutlichere und weiter ausgebildete Anſchauung davon, als vielleicht irgend einer ſeiner Vorgänger auf dem Gebiete der Prophetie und religiöſen Myſtik, beſeſſen hat.

So weit nun würde man die Baur'ſche Darſtellung nur eines einfachen, leicht zu ergänzenden Mangels bezüchtigen können, der Uebergehung eines Momentes, welches von einer nachbeſſernden Hand ſich ohne viele Schwierigkeit in ihren Zuſammenhang einreihen läßt. Aber dabei iſt es nicht geblie-

ben; die Vernachläſſigung dieſes Momentes, oder richtiger wohl, die Unempfänglichkeit für eine Hauptſeite der Lehre, welche ſich bei Böhme zwar auch in der Geſtaltung, die er dieſem Momente gegeben hat, aber keineswegs nur in ihr ausdrückt, hat auch eine Schiefheit in ihrer Auffaſſung, eine poſitive Entſtellung zur Folge gehabt. Als eine Entſtellung nämlich, nicht als einen „für die Lehre Böhme's charakteriſtiſchen Satz," glauben allerdings auch wir den vom Verf. ſelbſt „hart und anſtoßerregend" genannten bezeichnen zu müſſen, (S. 274) „daß Gott und der Teufel ihren ſubſtantiellen Weſen nach an ſich Eins ſind". Derſelbe findet ſich bei Dr. Baur folgendergeſtalt motivirt, „die ganze Rolle, welche Lucifer bei Böhme ſpielt, ſei eine bloß mythiſche und alle Vorſtellungen, welche damit zuſammenhängen, tragen einen bloß mythiſchen Charakter an ſich. An ſich ſei Lucifer und die nach ihm genannte Welt nur das erſte Princip, jedoch in ſeinem reinen Fürſichſein und Unterſchied von dem zweiten, woraus in der mythiſchen Umgeſtaltung ein feindliches Sicherheben und Auflehnen gegen Gott werde, ein thätiger Widerſtreit, in welchem Lucifer, was er nur in der Einheit mit Gott ſein kann, für ſich ſein will. Ebenſo ſei die der Welt Lucifer's gegenüberſtehende paradieſiſche Welt, unter welcher Böhme die von Gott gleich anfangs ſchlechthin geſchaffenen Engel und Geiſter verſteht, das zweite Princip in ſeiner reinen durch keine Berührung mit der erſten getrübten Weſenheit. Was die beiden Principien in dieſem Gegenſatz der beiden Welten, der Welt Lucifer's auf der einen und der paradieſiſchen Welt auf der andern Seite ſind, das ſeien ſie in ihrer gegenſeitigen Beziehung zu einander, in dem Proceß, in welchem das göttliche Weſen in ſeiner ewigen Geburt aus ſich ſelbſt begriffen iſt, als Vater und Sohn." Es wäre ein Leichtes, der hier ausgeſprochenen Aſſertion eine ganze Reihe der unzweideutigſten poſitiven Ausſprüche Böhme's entgegenzuſtellen; wir wollen nur die erſte beſte herſetzen, die uns beim Aufſchlagen der Böhme'ſchen Schriften zufällig zuerſt in die Augen fällt. „Und iſt das aber nicht alſo zu deuten," heißt es in der Apologie gegen Es.

Stiefel, 40, „daß ein Geiſt oder Engel das Aushauchen der ewigen Geburt der H. Dreieinigkeit in der göttlichen Stimme ſelbſt ſei, ſondern er iſt das ausgeſprochene Wort, als ein Modell und Bild des ſprechenden Wortes, ein zugerichtet Inſtrument des Geiſtes Gottes.“ Aber freilich, durch Häufung derartiger Stellen würden wir höchſtens nur die Gewaltſamkeit, die in jener Baur'ſchen Behauptung liegt, bemerklich machen, nicht den eigentlichen Sitz oder Grund des begangenen Fehlgriffes aufdecken. — Es gab für Hrn. Baur verſchiedene Wege, dieſen Fehlgriff zu vermeiden; einer dieſer Wege wäre gewiß der im Obigen von uns angedeutete geweſen, wenn er von vorn herein ſich überzeugt hätte, wie bei Böhme der Gegenſatz der zwei erſten Principien gar nirgends ſo abſtract gehalten iſt, wie man es nach ſeiner Darſtellung meinen ſollte. Das erſte Princip iſt *an ſich* ſchon das Suchen des zweiten, das Hinſtreben nach dem zweiten, aus dem Grunde, weil eben das *An ſich*, der *Begriff* oder die begriffliche Nothwendigkeit des zweiten im erſten enthalten iſt, oder mit andern Worten, weil die *Möglichkeit* des zweiten die unumgängliche Vorausſetzung der *Wirklichkeit* des erſten bildet. Lucifer dagegen iſt bei B. eben *nicht* dieſes Sichhinneigen oder Hinarbeiten nach Verwirklichung des lichten Princips, ſondern das gerade Gegentheil davon, das Fürſichſein-*wollen* des erſten Princips. Daß es zu dieſem *Wollen* nur erſt *nach* Verwirklichung des zweiten Princips, nicht *vor* dieſer Verwirklichung kommen kann, dieß hat Dr. Baur ganz überſehen. Oder vielmehr er hat, weil ihm von *ſeinem*, nicht von Böhme's Standpunct aus, dieſer Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit der Principien als ein leerer und nichtiger erſchien, ſich überhoben geglaubt, auf das, was ſich bei B. aus dieſem offenbar dort vorausgeſetzten Unterſchiede ergiebt oder an ihn knüpft, überhaupt Bedacht zu nehmen. Nichtsdeſtoweniger kann einem unbefangenen Leſer nichts klarer ſein, als daß Böhme ſein „erſtes Princip“ nur inſofern den *Vater* nennt, als das zweite, der Sohn, darin ſowohl ſchon enthalten, als auch nicht enthalten iſt, enthalten ſeiner *Möglichkeit*, oder, was gleich viel, ſeiner *abſtracten* Noth-

wendigkeit nach, als der Ungrund nach ſeiner objectiven Seite, als Spiegel einer möglichen Wirklichkeit, nicht enthalten nach ſeiner Wirklichkeit, als das im Spiegel realiſirte und vom Spiegel in das „Herz,“ des Vaters zurückgeſtrahlte Weisheitsbild. Mit deutlichem Bewußtſein, ſchließt alſo die Böhme'ſche Anſchauung von dem rein aufgefaßten Begriffe des erſten Princips dasjenige aus, was ſie nach Baur's Anſicht, freilich nur „mythiſcher Weiſe“ durch eine unbewußte Hypoſtaſirung der Abſtraction, welche dieſes Princip „in ſeinem reinen Fürſichſein und Unterſchied von dem zweiten“ zu erfaſſen ſucht, eingeſchloſſen haben müßte: die Möglichkeit eines „feindlichen Sicherhebens und Auflehnens gegen Gott“. Solche Möglichkeit findet nicht eher ſtatt, als nachdem es, durch die ausdrückliche Thätigkeit beider Principien, die eben hiedurch, nach Böhme, in die Natur des dritten übergehen, zu einer Weltſchöpfung gekommen iſt.

Beſonders lehrreich — um ſo lehrreicher als eben hier zugleich die Anläſſe zu dem Baur'ſchen Mißverſtändniſſe zu Tage kommen, — iſt über die hier berührten Puncte der Anfang der Schrift von der Gnadenwahl. Dieſer ſpricht zuvörderſt von Gott in einer Weiſe, welche ſeinen Begriff gänzlich mit dem des Ungrundes identificiren zu wollen ſcheinen könnte. „Man kann nicht von Gott ſagen, daß er dies oder das ſei, böſe oder gut, daß er in ſich ſelber Unterſchiede habe: denn er iſt in ſich ſelber naturlos, ſo wohl affect- und creaturlos. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es iſt nichts vor ihm, dazu er ſich könnte neigen, weder Böſes noch Gutes. Er iſt in ſich ſelber der Ungrund ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts: es iſt keine Qual in ihm, noch etwas, das ſich zu ihm oder von ihm könnte neigen. Er iſt das einige Weſen, und iſt nichts vor ihm oder nach ihm, davon oder darinnen er ihm könnte einigen Willen ſchöpfen oder faſſen. Er hat auch nichts, das ihn gebäre oder gebe. Er iſt das Nichts und das Alles, und iſt ein einiger Wille, in dem die Welt und die ganze Creation liegt; in ihm iſt alles gleich ewig, ohne Anfang, in gleichem Gewicht, ohne Maaß und Ziel. Er iſt weder Licht noch Finſterniß, weder Liebe noch

Zorn, ſondern das ewige Eine: darum ſagt Moſes: der Herr iſt ein Einiger Gott. Derſelbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer iſt und nichts vor ihm noch hinter ihm hat; welcher in ſich ſelber nur Eines iſt, welcher als ein Nichts, und doch Alles iſt: der heißet und iſt der Einige Gott, welcher Sich in ſich ſelber faſſet und findet, und Gott aus Gott gebieret." Aus dieſer letzten Wendung ſchon ſieht man, daß Böhme, indem er nur den ungründlichen Gott bezeichnen zu wollen ſchien, in der That ſchon die Wirklichkeit des erſten Princips oder des Vaters, inſofern demſelben nämlich, was freilich nur uneigentlicher Weiſe geſchehen kann, eine Wirklichkeit unabhängig von dem zweiten Princip zugeſchrieben werden könnte, ausgedrückt zu haben, ſich bewußt iſt. Noch deutlicher erhellt dieß aus dem Fortgange, welcher keinen Zweifel darüber läßt, wie ausdrücklich es unſerm Seher darum zu thun iſt, mit Ausſchluß jeder Selbſtigkeit des erſten Princips, welche nach ihm eben erſt einer andern Ordnung der Dinge angehört, ganz eigentlich den den Sohn gebärenden, in ihm, vor aller Weltſchöpfung, zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt kommenden Vater als das primum existens zu bezeichnen. „Als nämlich: der erſte unanfängliche Einige Wille, welcher weder Böſe noch Gut iſt, gebieret in ſich das Einige Ewige Gute, als einen faßlichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn iſt, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich Ewig. Und derſelbe andere Wille iſt des erſten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da ſich das Nichts in ſich ſelber zu Etwas findet; und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch ſein ewig Gefundenes aus, und führet ſich in eine ewige Beſchaulichkeit ſeiner ſelber. Alſo heißet der ungründliche Wille Ewiger Vater; und der gefaßete geborene Wille des Ungrundes heißt ſein geborener oder Eingeborener Sohn, denn er iſt des Ungrundes ens, darinnen ſich der Ungrund in Grund faſſet, und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn oder Ens heißt Geiſt, denn er führet das gefaßte Ens aus ſich aus, in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes, und das Ausgegangene

iſt die Luſt als das Gefundene des ewigen Nichts, da ſich der Vater, Sohn und Geiſt immer ſiehet und findet, und heißt Gottes Weisheit oder Beſchaulichkeit. Dieſes Dreifaltige Weſen in ſeiner Geburt, in ſeiner Selbſtbeſchaulichkeit der Weisheit *), iſt von Ewigkeit her geweſen, und beſitzt in ſich ſelber keinen andern Grund noch Stätte, als nur ſich ſelber u. ſ. w." — Dieß Alles wird man hinlänglich unzweideutig und keines Commentars bedürftig finden. Was nun aber in dieſer an ſich ſo vollkommen klaren Auseinanderſetzung, die mit gleicher Klarheit auch im Nachfolgenden fortſchreitet, einer Hinüberdeutung in's Pantheiſtiſche allerdings eine Art von Vorwand darzubieten ſcheinen kann, das iſt folgender Umſtand. Böhme geht darauf aus, zu zeigen, wie in dieſem reinen Weſen der Dreieinigen Gottheit ſchlechterdings Etwas nicht denkbar iſt, das ihn hätte zu einem derartigen Rathſchluſſe, wie die Anhänger der Prädeſtinationslehre ihm unterlegen, zu einer „Gnadenwahl," bewegen können. Dieß bringt ihn gleich in dem Nächſtfolgenden auf die Beſtimmung der *Eigenſchaftsloſigkeit*, worüber er folgende Erklärung gibt. „In der unnatürlichen, uncreatürlichen Gottheit iſt nichts mehr als ein einiger Wille, welcher auch der Einige Gott heißt, der will auch in ſich ſelber nichts mehr, als nur ſich ſelber finden und faſſen, und aus ſich ſelber ausgehen und ſich mit dem Ausgehen in eine Beſchaulichkeit einführen, darinnen man die Dreiheit der Gottheit ſammt dem Spiegel ſeiner Weisheit als dem Auge ſeines Sehens verſteht, darinnen alle Kräfte, Farben, und Wunder und Weſen in der ewigen Weisheit *in gleichem Gewichte und Maaß, ohne Eigenſchaften* verſtanden werden, als ein einiger Grund des Weſens aller Weſen; eine in ſich ſelber gefundene Luſt oder Begierde zu Etwas, eine Luſt zur Offenbarung oder Findung der Eigenſchaften, welche göttliche Luſt oder Weisheit in ſich ſelber im erſten Grunde, doch ohne Eigenſchaften iſt. *Denn wären Eigenſchaften, ſo müßte auch Etwas ſein, das die Eigenſchaften gäbe oder verurſachte*; nun aber iſt keine Urſache zu den göttlichen Kräften und zu der göttlichen Luſt oder

*) D. h. offenbar ſo viel als »in ſeinem Selbſtbewußtſein«.

Weisheit, als nur bloß der einige Wille, nämlich der einige Gott, welcher ſich in eine Dreiheit ſelber einführt, als in eine Faßlichkeit ſeiner ſelber." Im Folgenden findet ſich auch noch der Ausdruck: „*und ſind allhie alle Kräfte doch nur eine einige Kraft*," und hieran nun wird, wo der Verfaſſer ausdrücklich daran geht, den Uebergang zur Weltſchöpfung zu machen, folgende Wendung geknüpft: „Die vierte Wirkung" (nämlich nach den Dreien, in denen die Perſonen der Dreieinigen Gottheit beſtehen) geſchieht nun in der ausgehauchten Kraft, als in der göttlichen Beſchaulichkeit oder Weisheit, da der Geiſt Gottes, welcher aus der Kraft urſtändet, mit den ausgehauchten Kräften, als mit einer einigen Kraft, mit ſich ſelber ſpielt, da er ſich in der Kraft in Formungen in der göttlichen Luſt einführet, gleich als wollte Er ein Bild dieſer Gebärung der Dreiheit in einem beſondern Willen und Leben einführen, als eine Fürmodelung der einigen Dreiheit; und daſſelbe eingemodelte Bild iſt die Luſt der göttlichen Beſchaulichkeit, und da man doch nicht ſoll ein faßlich creatürlich Bild einer Umſchriebenheit verſtehen, ſondern die göttliche Imagination als erſter Grund der Magia, daraus die Creation ihren Urſtand genommen hat." — Wir können nun nicht anders, als dafürhalten, daß Dr. Baur und mit ihm Alle, welche die Böhme'ſche Myſtik zu einem ähnlichen Sinn, wie er, hinüber zu interpretiren ſuchen, dieſe Eigenſchaftsloſigkeit des dreieinigen Gottes, dieſes Zuſammengehen der unendlich vielen Kräfte, welche in der Subſtanz des göttlichen Weſens enthalten ſind, vermöge ihrer abſoluten Durchdringlichkeit in Eine Kraft, kurz dieſe reine *Idealität* des vorcreatürlichen Weſens der dreieinigen Gottheit, mit der Nichtigkeit des „Ungrundes" verwechſelt, und in Folge dieſer Verwechslung, den eigentlichen Anfang der Realität eben dahin geſetzt hat, wo allerdings ein Fürſichſein, eine Selbſterhebung der *iſolirten* Kräfte des erſten oder „feurigen" Princips möglich wird und nach Böhme auch wirklich eintritt. Wäre dieß wirklich Böhme's Lehre, ſo ließe er ſich gegen den Vorwurf nicht vertheidigen, daß er in der That, ſtatt Gottes, den Teufel zum primum existens erhoben habe.

Wir haben bereits angedeutet, worauf dieſer Gedankengang an der Spitze einer Schrift, deren Hauptinhalt deutlich genug in ihrer Ueberſchrift ausgedrückt iſt, zuletzt abzielt. Im ſchroffen Gegenſatze gegen die, durch einen ſo argen Mißverſtand ihm zugeſchriebene Apotheoſe des Teufels, hat es Böhme in dieſer Schrift, und in manchen Parthien auch ſeiner übrigen Schriften, vielmehr darauf abgeſehen, den Begriff Gottes von den diaboliſchen Elementen zu reinigen, die ihm, wie er deutlich erkannte, in der kirchlichen Orthodoxie ſeiner Zeit nur allzureichlich beigemiſcht waren. Daß Gott, ſeinem Selbſtbewußtſein nach, — und nur in ſeinem Selbſtbewußtſein heißt und iſt er wirklich Gott — nicht Urheber, des Böſen ſein könne, dieß war die ſittliche Grundanſchauung, welche unſern Böhme zum entſchiedenſten Gegner jedes moraliſchen Prädeterminismus und namentlich der Calviniſchen Prädeſtinationslehre machte, gegen die bekanntlich die Schrift von der Gnadenwahl gerichtet iſt. Die tiefe Gründlichkeit dieſer Anſchauung ließ ihm indeß nicht unbemerkt, daß die Verantwortlichkeit für das Böſe in der Welt ganz dieſelbe in Gott bleibt, wenn man, nach der gewöhnlichen äquilibriſtiſchen Anſicht, das Böſe zunächſt zwar aus dem freien Willen der Geſchöpfe herleitet, dieſes ſelbſt aber, daß ſie Geſchöpfe mit freiem Willen in dieſem Sinne, d. h. mit der gleichen Möglichkeit zum Guten und zum Böſen in ihrem Selbſtbewußtſein, gemacht, als einen Act des freien Beliebens der Gottheit darſtellt. Von dieſer Verantwortlichkeit befreit Böhme's Lehre ihren Gott durch den Satz (im zweiten Capitel der genannten Schrift), „daß ein jedes Ding, das aus dem ewigen Grunde iſt, ein Ding in ſeiner eignen Selbſtheit ſei, und auch ein eigner Wille, der nichts vor ihm hat, das ihn zerbrechen mag.“ Allerdings nämlich muß nach ihm jedes ſelbſtbewußte Weſen ganz eben ſo aus dem ewigen Grunde hervorgehen, wie die Gottheit ſelbſt nach ihrer Wirklichkeit oder ſelbſtbewußten Ichheit; nur daß, was die Geſchöpfe anlangt, zu der erſten Bedingung auch des göttlichen Daſeins, welche in dem Begriffe des Ungrundes liegt, noch eine zweite hinzukommen muß, der göttliche Wille zur Schöpfung mittelſt einer Schiedlichkeit der

in der Einheit ſeines Selbſtbewußtſein verborgenen Kräfte. „Denn hätten ſich nicht die Kräfte der ewigen göttlichen Eigenſchaft in Schiedlichkeit eingeführt, ſo wären weder Engel, noch andere Creatur worden, auch wäre keine Natur noch Eigenſchaft, und wäre ihm der unſichtbare Gott allein in der ſtillen wirkenden Weisheit in ſich ſelber offenbar, und wären alle Weſen ein einig Weſen, da man doch nicht könnte vom Weſen ſagen, ſondern von einer in ſich ſelber wirkenden Luſt, welche zwar in dem Einigen Gott alſo nur iſt, und nicht Mehres.“ — Mit dieſem wichtigen Satze, daß erſt aus der von Gott mit Selbſtbewußtſein gewollten und beſchloſſenen Theilung der Kräfte und „Eigenſchaften,“ die in Gott Eins ſind, eine Welt hervorgehe, eine Welt gottähnlicher, ebenbildlicher, und darum auch gleich Gott ſelbſt die Dualität der Principien in ſich tragender, in das eine oder das andere Princip ſich frei hineinbildender Geſchöpfe, könnte es aber unſerm Böhme nur halber Ernſt geweſen ſein, wenn es ſich richtig verhielte, was zu unſerer Verwunderung ſelbſt Hamberger, und zwar mit der ausdrücklichen, kühn genug von dem wackern Manne gefaßten und ausgeſprochenen Einſicht, daß es ein Irrthum ſei, von Böhme annimmt (S. 73. 235), nämlich daß er eine unbedingte Präſcienz in Gott in Bezug auf Eigenſchaften, Schickſale und Handlungen auch der noch nicht vorhandenen Geſchöpfe behauptet habe. Wir brauchen uns, um dieſe Meinung zu widerlegen, hier nicht auf eine Deutung der Stellen einzulaſſen, die er dafür anführt, und auch nicht auf eine umſtändlichere Darlegung des weiteren Gedankenganges der Schrift von der Gnadenwahl, welche für dieſe und alle verwandten Fragen wohl als die claſſiſche zu betrachten ſein möchte. Es genügt, auf die Stelle in der Aurora (14, 35) hinzuweiſen, welche die Frage: „Hat denn der ganze Gott ſolches (den Abfall des Lucifer und ſeiner Schaaren) vor der Zeit der Erſchöpfung der Engel nicht gewußt, daß es alſo werde zugehen?“ mit einem kecken und entſchiedenen Nein! beantwortet; „denn wenn es Gott vor der Zeit der Erſchöpfung der Engel gewußt hätte, ſo wäre es ein ewiger vorſätzlicher Wille geweſen, und wäre keine Feindſchaft wider Gott,

ſondern Gott hätte ihn wohl anfänglich zu einem Teufel geſchaffen." Eine ſpätere, nach Abfaſſung der Schriften „von den drei Principien" und „vom dreifachen Leben des Menſchen" hinzugefügte Anmerkung ſucht dieſes Nein mit ausdrücklicher Berufung auf jene Schriften zu erklären oder zu berichtigen. „Gott habe es nach ſeinem Zorn wohl gewußt, aber nicht nach der Liebe, davon Gott ein Gott heißet; dahin gehe kein Grimm oder Imagination, auch keine Forſchung von der hölliſchen Creatur ſei in der Liebe, — in der Liebe, welche allein das einige Gut iſt und Gott heißt, ſei kein Blick des Böſen offenbar." — Was kann hiermit gemeint ſein: Gott habe nach ſeinem Zorn, aber nicht nach ſeiner Liebe, nicht als Gott, um das Böſe gewußt? Will Böhme in der That ſtatt eines einfachen ein doppeltes Bewußtſein in Gott annehmen, er, der doch, wie wir oben ſahen, ausdrücklich nur das zweite, das lichte Princip als das Princip des Selbſtbewußtſeins in Gott erkannt hatte? Oder ſollen wir die Stelle pantheiſtiſch deuten, als wolle ſie ſagen, in den Guten habe Gott zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeins nur das Gute, in den Böſen nur das Böſe? — Wohl Keines von Beiden, ſondern es kann mit dem „ſeinem Zorne nach Wiſſen," in ſo fern daſſelbe als ein ewiges gedacht werden ſoll, nach dem geſammten Zuſammenhange der Böhme'ſchen Anſchauungen nichts anderes, als ein Wiſſen um die Möglichkeit des Böſen gemeint ſein. Iſt ja doch das erſte Princip, welches Böhme hier und anderwärts den „Zorn" nennt, an ſich, wie wir oben ſahen, Eins mit dem Ungrunde und alſo die hypoſtaſirte Möglichkeit des göttlichen Daſeins, welche im zweiten Princip zum Bewußtſein ihrer ſelbſt, und damit allerdings zu einem Wiſſen kömmt, das von dem Selbſtbewußtſein der göttlichen Wirklichkeit eben ſo wohl unterſcheiden, wie anderſeits damit identiſch iſt. Der Ausdruck iſt freilich an dieſer Stelle wie mehrfach bei unſerm Autor, ein unbequemer; er trägt einen Unterſchied, der in dem Objecte des göttlichen Selbſtbewußtſeins ſtattfindet, in das Subject hinüber, und ruft dadurch den Schein einer Mehrheit von Subjecten dieſes Bewußtſeins hervor; ähnlich hierin der kirchlichen Dreieinigkeits-

Lehre, wenn ſie ſich für Unterſchiede im göttlichen Weſen, die gleichfalls nur als objective zu begreifen ſind, des Ausdrucks Perſonen bedient. — Wenn übrigens die Philoſophie oder Halbphiloſophie, welche unſern kirchlichen Dogmen ihre dermalige Geſtalt gegeben hat, das Zukünftige für Gott zum Gegenſtande eines zeitloſen Wiſſens macht: ſagt ſie denn, auf denkbare Vorſtellungen zurückgeführt, nicht in der That daſſelbe, was nach Hambergers Meinung, Böhme hätte ſagen ſollen, nach der unſrigen, was er wirklich geſagt hat, nämlich daß das Zukünftige, — verſteht ſich das Zukünftige, welches nicht in dem Gegenwärtigen wirklich ſchon mitgeſetzt iſt, wie die aus ihrem Charakter mit Nothwendigkeit folgenden Handlungen daſeiender Geſchöpfe, — nur abgetrennt von ſeiner Wirklichkeit, die als Wirklichkeit eben eine zeitliche iſt, alſo eben nur als ein Mögliches gewußt werden kann und von Gott wirklich gewußt wird?

Die philoſophiſche Litteratur der Gegenwart.

Zehnter Artikel.

Von

Stadtpfarrer Dr. Wirth.

(Schluß.)

---

1. Speculative Charakteriſtik und Kritik des Hegel'ſchen Syſtems und Begründung der Umgeſtaltung der Philoſophie zur objectiven Vernunftwiſſenſchaft, mit beſonderer Rückſicht auf die Geſchichte der Philoſophie von Dr. Karl Phil. Fiſcher, ordentl. Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Erlangen 1845.
2. Das Princip und die Methode des Ariſtoteles. Aus Ariſtoteles typiſch dargeſtellt von Dr. Guſtav Müller, Lehrer am Gymnaſium zu Schleuſingen. Leipzig. 1844.
3. Ueber die menſchliche Erkenntniß. Von Leopold Schmid, Profeſſor der Theol. und Philoſophie an der Univerſität Gieſen. 1845.
4. Die Metaphyſik als Grundwiſſenſchaft. Ein Leitfaden von Adolph Helfferich, Docenten an der Univerſität zu Berlin, Hamburg und Gotha. Bei Friedrich und Andreas Perthes, 1846.

3.

Von einem theilweiſe wahren Gefühle deſſen, was unſerer dermaligen Philoſophie noch immer mangelt, geht auch die Schrift von Schmid „über die menſchliche Erkenntniß" aus. Im Erkennen ſelbſt, ſagt der Verf. S. 9, liegt es, weder bloß erfahrendes, noch bloß denkendes, ſondern in beides ſich unterſcheidendes, über beiden einiges zu ſein. Im erfahrenden Erkennen herrſcht das Trennen, im denkenden das Vereinigen. So wenig aber Einheit ohne Vielheit und umgekehrt, vermögen das erfah-

Digitized by Google

rende und denkende Erkennen für ſich zu ſein ohne höheres Drittes, nämlich das Erkennen als ſolches, das jenen Gegenſatz hervorruft und über ihn ſich erhebt, oder die Idee, in welcher als dem Höheren jene beiden, wie unterſchieden, ſo geeint ſind. Dieſen drei Formen des menſchlichen Erkenntnißproceſſes entſprechen, wie der Verſ. in ſeiner Monographie weiter ausführt, drei verſchiedene Wiſſenſchaften, indem für die Wiſſenſchaft der Natur das erfahrende, für die des Rechts oder der objectiv menſchlichen Ordnung das denkende, für die Gottes das im abſoluten Beſtimmtwerden ſich relativ ſelbſt beſtimmende Erkennen das gemäßeſte ſein ſoll (S. 46). Wir können hierin einen richtigen Blick nicht verkennen. Wenn wir nämlich nur bei unbegreiflicher Verblendung ein ſchon völliges Aufgegangenſein des ſeienden Univerſums auch nur nach der Seite ſeines weſentlichen Organismus in der Form des Wiſſens ſtatuiren können, ſo müſſen wir nothwendig den Erkenntnißproceß der Vernunſt in uns mit dem Verſ. nur darein ſetzen, daß die Kreiſe des analytiſchen und conſtruirenden Wiſſens nicht ſchon ſchlechthin ſich decken, vielmehr in der beſtändigen Annäherung zu dieſem Indifferenzpunkte erſt begriffen ſeien. Allein den richtigen Blick, welchen der Verſ hierin verräth, hat er ſich doch nach einer Hauptſeite hin verdunkeln laſſen. Einmal kann auch die Naturwiſſenſchaft, wenn ſie eine philoſophiſche ſein ſoll, nicht als bloß erfahrende bezeichnet werden; auch in ihr muß die Analyſe über das Letzte, wozu es die Erfahrung bringt, über das Urphänomen hinaus, zur Idee ſelbſt ſich erheben. Sodann iſt das eigenthümliche Erkennen, welches im Rechtsgebiete herrſcht, nicht überhaupt bloß das denkende (dieſes iſt ja ſchon in der Phyſik zu ſetzen), ſondern ein das Sein beſtimmendes, alſo rein conſtitutives Wiſſen; ein ſolches Wiſſen aber, warum ſollte es bloß der Rechtsſphäre ſich eignen, da vielmehr der Natur der Sache nach alle Wiſſenſchaften des Idealen, alſo auch die des Schönen, Formen der das Sein umgeſtaltenden, ja ſchaffenden Vernunſt ſind? Der Indifferenzpunkt des analytiſchen und conſtitutiven Wiſſens iſt aber am allerwenigſten ein Erkennen, das im abſoluten Beſtimmtwerden ſich ſelbſt beſtimmt;

ſondern in der Metaphyſik, welche hiemit der Verf. meint, iſt ja die Vernunft rein bei ſich ſelbſt, alſo rein conſtructiv; als ſolche iſt ſie die wahre Mitte jener beiden andern Formen des Wiſſens, und ſie in einen völligen Dogmatismus, ein durch eine abſolute Auctorität beſtimmtwerdendes Erkennen verwandeln, heißt die Autonomie der Vernunft gegenüber vom Poſitiven gänzlich verkennen.

In dem geſchichtlichen Ueberblick über die bisherigen Phaſen der deutſchen Philoſophie macht der Verf. (S. 15) auf eine treffende Weiſe aufmerkſam auf die Wendung, die Kant der Speculation dadurch gegeben, daß er, während man vor ihm die Wahrheit in die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Vorgeſtellten ſetzte, ſie vielmehr in dem Weſen des Geiſtes ſelbſt, in ſeiner Uebereinſtimmung mit ſich fand. Dieß iſt ganz gut, nur überſieht der Verf. daß es noch eine dritte Stellung der Vernunft zum Seienden, welche der Kanon für das geſammte praktiſche Gebiet iſt, geben müſſe. Denn während die Vernunft in Allem, was wir Natur nennen, Wahrheit nur in ſo weit gefunden zu haben ſich bewußt iſt, als ſie die Proceſſe der Natur nachzudenken vermag, während alſo hier das Seiende offenbar für die Vernunft in uns die Norm iſt, folglich hier Wahrheit in Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Gegebenen beſteht, und während in der rein transſcendentalen Welt der Metaphyſik die Vernunft einzig in der Uebereinſtimmung ihrer Conſtructionen mit ſich ſelbſt das Geſetz der Wahrheit findet, iſt es die Uebereinſtimmung des Seienden mit der Vernunft, was einem Ausſpruche der Vernunft praktiſche Wahrheit verleiht, und dieſer letztere Kanon iſt eben ſo ſehr verſchieden von den beiden erſten, als er ſie in ſich ſchließt. Denn ihm zufolge ſind die Ausſprüche der ethiſchen Vernunft auch dann wahr, wenn ihnen das Seiende widerſpricht, umgekehrt aber praktiſche Wahrheit haben ſie doch nur, wenn ſie realiſirbar d. h. dem Seienden einfügbar ſind. Wir können uns hier nicht genauer auf dieſe weit führende Unterſuchung über die verſchiedenen möglichen Stellungen der Vernunftelemente unter ſich einlaſſen und beſchränken uns daher auf die Bemerkung, daß

der Verf. theils von einem umfaſſenderen Geſichtspunkte aus die Geſchichte der neueren Philoſophie erkannt, theils die Architektonik der Vernunft viel tiefer durchſchaut haben würde, wenn er ſich auf eine ſchärfere Analyſe jener Vernunftelemente eingelaſſen und insbeſondere Kants reiche Blicke in ſie vollſtändig gewürdigt hätte.

4.

Unſerer bisherigen Ueberſicht über die philoſophiſche Literatur der Gegenwart ſchließen wir billig A. Helfferichs „Metaphyſik" an, als ein weiteres Denkmal derjenigen geſunden ſpeculativen Richtung, welche wir als eine aus der Verworrenheit unſeres bisherigen philoſophiſchen Denkens ſich neu herausarbeitende bezeichnet haben. Denn der Verf. tritt gleichfalls vornemlich *) entgegen der ſog. dialektiſchen Methode als einer ſolchen, der zufolge „die erkennende Thätigkeit und der Inhalt der Erkenntniß nur ſind, ſoferne ſie ſich negiren, und dasſelbe Spiel, welches das Denken mit ſich ſelbſt ſpielt, indem es einen überkommenen Begriff immer wieder in ſein Gegentheil auflöst, nicht weniger in Weſen der gegenſtändlichen Welt liegen ſoll" (§. 15). Im Gegenſatz zu ihr beſtimmt der Verf. (§. 26) die wahre Erkenntniß als eine durch und durch organiſche, d. h. (§. 26, 27.) als eine ſolche, „welche ihre Befriedigung findet theils in dem Beſitze des einzelnen Gedankens, der nicht wieder aufgehoben werden darf, theils in einem Syſteme von Gedanken, die ſich gegenſeitig tragen und begründen." Wir haben ſchon vor Erſcheinen dieſer Schrift dieſen methodologiſchen Punkt hervorgehoben und die Forderung geſtellt, daß das Wiſſen weſentlich ein organiſches werden müſſe, und glauben gleichfalls, daß ein organiſches Wiſſen nur entſtehe, wenn die Vernunft ſtets das wechſelſeitige Verhältniß der Begriffe zu erforſchen ſtrebt; denn nur bei einem ſolchen erhellt, daß kein Begriff den andern zu abſorbiren vermag, wie dieß der Fall iſt, wenn ſie bloß eine Stufenreihe, keine Gliederung bil-

*) Vergl. §. 154, Anm.

den, ſondern daß ſie ſämmtlich coexiſtiren, weil ſie ſich wechſelſeitig vorausſetzen, ein jeder durch alle begründet iſt. Die Beſtimmtheit und Klarheit der Begriffsbildung, welche wir als einen eigenthümlichen Vorzug der Schrift des Verf. rühmen können, hat in jenem Streben nach organiſcher Erkenntniß ihren Grund, und eine weitere Folge hievon iſt, daß er zu der Idee eines conſtitutiven und poſitiven Weltprincips hindurch gedrungen iſt. Nichts deſto weniger können innerhalb eines und desſelben gemeinſamen Standpunktes von einander abweichende Auffaſſungen der Probleme der Philoſophie ſich bilden, deren Andeutung, wenn wir ſie nicht unterlaſſen können, nur den Zweck der Verſtändigung haben ſoll.

In formeller Beziehung ſcheint uns eine reine Durchführung und Scheidung der verſchiedenen Gebiete der Philoſophie zu verlangen, daß das Dogmatiſche und Hiſtoriſche, ſo ſchätzenswerth die vom Verf. gegebenen geſchichtlichen Bemerkungen an ſich ſind, nicht in der Art, wie dieß im vorliegenden Buche geſchieht, unter einander gemengt werde, d. h. daß nicht §§., welche Dogmatiſches und Hiſtoriſches behandeln, durcheinander laufen. Daß ſodann die Philoſophie ihren Anfang mit der Erkenntniß der Erkenntniß machen müſſe, bemerkt der Verf. §. 4 gegenüber von den neuerdings gemachten anderweitigen Verſuchen eines Anfangs mit Recht. Diejenigen, welche den Anfang der Philoſophie ſogleich mit dem Princip derſelben, einem von dem erſtern ganz verſchiedenen Begriffe, machen, bedienen ſich ſchon bei Auffindung des Grundbegriffs und noch mehr bei Ableitung der weiteren Beſtimmungen aus dem Grundbegriffe nothwendig der formalen Denkgeſetze als bloßer Vorausſetzungen, und daß ſie alſo derſelben ſich bedienen, rächt ſich zudem meiſt durch den unkritiſchen Gebrauch, welchen ſie von ihnen machen. Jedoch, wenn wir mit dem Verf. einverſtanden ſind in der Beſtimmung des Anfangs der Philoſophie und in der Forderung, daß ſie organiſches Wiſſen werden ſolle; ſo können wir ihm anderer Seits nicht zugeben, daß er die Arten des Wiſſens in ihrem wechſelſeitigen Verhältniſſe vollſtändig begriffen habe. Der Verf. un-

terſcheidet mit Recht (S. 231) das analytiſche und ſynthetiſche Wiſſen und bezeichnet als das ausſchließlich in der metaphyſiſchen Grundwiſſenſchaft herrſchende Verfahren das ſynthetiſche, welches in der Metaphyſik das von dem analytiſchen Verfahren überkommene Sein durch die Nothwendigkeit des Denkens in den Begriff des reinen aprioriſchen Seins hinüberzuleiten und letzteren ſodann zu entwickeln habe. Was haben wir aber damit geleiſtet? Wir haben mit jenen beiden Functionen der Vernunft nichts weiteres gethan, als einmal das Seiende erkannt, ſodann daſſelbe abgeleitet. Es gibt aber bekanntlich Nochnichtſeiendes, Seinſollendes, das nichts deſto weniger in den Erkenntnißkreis unſerer Vernunft fällt. Muß es alſo nicht für das Gebiet des Sollens eine eigenthümliche Function der Vernunft geben, und welche iſt dieſe? Wie kommt die Vernunft dazu, nicht bloß das Seiende zu erkennen, ja nicht bloß das Seiende abzuleiten, ſondern es zu ſetzen, idealiter hervorzubringen und der Wirklichkeit auch trotz ihres Widerſtrebens ſchlechthin vorzuſchreiben? Wir müſſen wiederholt und dringend auf dieſes, wie es ſcheint, gänzlich vergeſſene, in Wahrheit freilich noch nie recht zum Bewußtſein gekommene methodologiſche Problém aufmerkſam machen. Insbeſondere würde auch der Verf. der angegebenen Schrift die Verdienſte Kants in der genannten Beziehung beſſer gewürdigt und die Philoſopheme Herbarts und Hegels nicht, wie er dieß §. 14 u. ff. thut, von der Schelling'ſchen Philoſophie abgeleitet haben, wenn er die drei Functionen der Vernunft vollſtändig erkannt hätte. Denn wie wir ſchon früher bemerkten, ſo hat Kant ſämmtlich ſie geahnt, und das iſt unter ſeinen philoſophiſchen Entdeckungen nicht die unbedeutendſte; der rationale Empirismus Herbarts aber iſt nicht ein Ausläufer von Schellings Philoſophie, ſondern eine ſelbſtändige und gleich unmittelbare Verzweigung der Kantiſchen neben dem conſtructiven Idealismus, der in Fichte begonnen, in Schelling ſich fortgeſetzt, in Hegel ſich vollendet hat.

Die Metaphyſik definirt der Verf. (§. 51) als die Wiſſenſchaft des reinen Seins, welches als der aprioriſche Grund alles Wirklichen gedacht werden muß, und er bezeichnet ſie als die Funda-

mentalwiſſenſchaft, in welcher die Principien aller Wiſſenſchaften ohne Ausnahme ihren Grund haben. Wir können mit dieſer Definition nicht ganz zuſammenſtimmen und finden ſie namentlich in theilweiſem Widerſpruche mit den eigenen Behauptungen des Verf. Wenn vorerſt das Erkennen des Erkennens das erſte Geſchäft der Philoſophie iſt, ſo geht die Erkenntniß der formalen Principien der des Realprincips, welche in die Metaphyſik fällt, nothwendig voran; ja, wenn nur auf die analytiſche Erforſchung die ſynthetiſche Erkenntniß alles Seienden für unſere Vernunft folgen kann, ſo muß unſere Vernunft Alles, was blos iſt, vorerſt auf ſeine Begriffe zurückführen, ehe es dieſelben aus dem Urbegriffe ableiten kann. Wir geſtehen daher dem Verf. zu, daß alles Seiende im Urbegriffe ſeine letzte Begründung habe, ſind aber überzeugt, daß die Philoſophie ſo lange von der Totalität des Wiſſens entfernt ſei, als ſie bloß jene einſeitige Begründung des Seienden und nicht zugleich die wechſelſeitige Begründung aller Wiſſenſchaften erkennt. Das ſcheint uns erſt der Zeitpunkt zu ſein, wo die Philoſophie Organismus der Wiſſenſchaften, der immer ein Verhältniß wechſelſeitiger Begründung iſt, werden wird. Vergl. über die formalen Probleme in unſ. Zeitſchr. XIII, 2. S. 240 ff. beſ. S. 248.

Der Verf. theilt ſeine Metaphyſik ein in die Lehre vom reinen Sein und in die Lehre vom Wirklichen. Das reine Sein, lehrt er, ſei ein bloß negativer Verhältnißbegriff; um mehr zu ſein, müſſe die fließende Allgemeinheit des Seins ſich zuſammenfaſſen in den wandelloſen Begriff des Seienden, dem man paſſend den Namen „Weſen“ gegeben habe. Dieſes, das Weſen, ſei nicht das Reſultat des Seins, vielmehr das reine Sein poſitiv gedacht; es drücke aus das durch ſich und für ſich beſtehende Sein, ein in ſich ſelbſt Beſtand Habendes (§. 52. 53). Der Verf. pflichtet in der Anmerkung zu §. 53 Weiße bei, welcher unter dem Weſen die Selbſtändigkeit des Seienden verſteht, während Sein auch von dem Unſelbſtändigen ausgeſagt werde, und allerdings iſt Sein eine ganz allgemeine Beſtimmung, die ebenſo wohl von dem bloßen Prä-

dicate, als der Subſtanz gilt. Wenn aber das Sein in dieſem Sinne genommen wird, in welchem es alles Wirkliche, ſowohl das an einem Anderen, als das für ſich Seiende bezeichnet; wie kann alsdann der Verf. von ihm ſagen, es ſei der aprioriſche Grund alles Wirklichen (§. 51. 103 u. a.)? Dieſes Sein iſt ja ſelbſt eben ſo gut ein accidentelles, zufälliges, als ein nothwendiges, ſubſtanzielles. Hinwiederum wenn das Sein in jenem ganz unbeſtimmten Sinne genommen wird, wie wird es auf einmal aus einem negativen Begriffe ein poſitiver? Um mehr zu ſein, als ein ſolcher Begriff, ſagt der Verf., müſſe die fließende Allgemeinheit des Seins ſich zuſammenfaſſen in den wandelloſen Begriff des Seienden. Es erhellt aber von ſelbſt, daß dieß ein bloßes Poſtulat iſt, welches das zu Beweiſende, um das es ſich in einer Ontologie vornehmlich handelt, daß nämlich das Sein ein Wandelloſes, ein in ſich ſelbſt Beſtand Habendes in ſich ſchließe, ohne Weiteres vorausſetzt, ſtatt es aus dem Begriffe des Seins abzuleiten. Will man auch die Philoſophie nur als eine Erklärung des Wirklichen definiren, ſo ſetzt doch dieß voraus, daß ſie nicht bloß das Thatſächliche als ſolches beſchreiben dürfe, ſondern daß ſie die demſelben zu Grunde liegenden Begriffe in ihrer inneren Abfolge darzuſtellen habe.

Das Sein, fährt der Verf. gleichfalls poſtulirend fort, bejaht ſich im Weſen (§. 57), und hiezu bemerkt er, daß dieſer Satz ſich nicht beweiſen laſſe, weil er durch die Nothwendigkeit des Begriffs geſetzt ſei (Anm. 3). Daß die Setzung durch die Nothwendigkeit des Begriffs und der Beweis etwas Verſchiedenes ſeien, iſt dem Referenten bisher nicht bekannt geweſen. In der That aber iſt die Bejahung des Seins im Weſen, ein ſo treffender Gedanke dieß auch iſt, wie wir ausdrücklich hervorheben, in ſo lange nicht aus dem Begriffe des Seins mit Nothwendigkeit zu folgern, als dieſer Begriff für etwas bloß Negatives genommen wird. Aus einem Negativen läßt ſich nichts folgern, als wieder nichts. Das Sein iſt aber nicht im mindeſten ein bloß negativer Begriff; er iſt vielmehr das Gegentheil des Nichtſeins und hierin liegt von ſelbſt, daß er ſich bejaht; denn

etwas vermag ein Nichtſein nicht zu ſein nur, wenn es ſich gegen das Nichtſein behauptet, folglich ſich bejaht. Das ſich bejahende Sein iſt aber ein Eins, τὸ ἕν. Der Verf. erkennt ſonſt z. B. §. 82 an, daß „allem Wiſſen die Idee der Einheit zu Grunde liege;" alſo hätte er auch den Begriff des Seienden in den der Einheit erhoben und erſt dieſe als das Weſen des Seienden nachweiſen ſollen, wodurch ſeine im Weſentlichen treffliche Ontologie, welche nahezu das iſt, was jede Ontologie ſein ſoll (nämlich eine Henadologie), eine noch beſtimmtere Färbung erhalten hätte, als ſie in Wirklichkeit hat.

Aus der Selbſtbejahung des Weſens leitet H. den Satz der Identität und des Widerſpruchs ab, die er jedoch nur als ein und daſſelbe Princip faßt und denen er die metaphyſiſche Bedeutung gibt, daß das Weſen als Weſen, ſofern es ſich ſetzend durch ſich beſteht (A = A), nichts Anderes bejahe, als ſich ſelbſt, und daß Alles, was nicht Weſen iſt, überhaupt nicht ſei (§. 58). Er bemerkt hiebei: Wie ſollte es möglich ſein, ein urſprüngliches Geſetz des formalen Denkens aufzuſtellen, ſo lange unerwieſen bleibt, ob einem und welchem aprioriſchen Geſetz das wirkliche Sein des Geiſtes mit ſeiner formalen Thätigkeit unterliegt? (§. 59. Anm. 1.) Daß das Geſetz der Identität und des Widerſpruchs nur Ein Geſetz ſei, und daß ihm eine ontologiſche Formel, die uns übrigens Ariſtoteles am beſten gefaßt zu haben ſcheint *), entſpreche, iſt auch unſere Behauptung. Es iſt aber unrichtig, wenn H. meint **), Ariſtoteles habe keine ***) logiſche Bedeutung jenes Princips gekannt, da er vielmehr in derſelben Stelle, welche H. citirt, Met. IV. 3 den (allein möglichen) indirecten Beweis für jenes Geſetz aus der Natur einer Behauptung eines Satzes führt. Auch iſt der Grund, welchen H. gegen diejenigen anführt, die das Identitätsprincip als urſprüngliches formales Denkgeſetz aufſtellen, durchaus nicht ſtichhaltig.

*) Siehe dieſelbe §. 58, Anm. 1.

**) A. a. O.

***) Daß Ariſtoteles das Denkgeſetz der Identität auch ontologiſch faſſe, iſt längſt anerkannt.

Die Aufſtellung des Identitätsgeſetzes als urſprüngliches Denkgeſetz hängt gar nicht von der Unterſuchung ab, ob einem und welchem aprioriſchen Geſetz das wirkliche Weſen des Geiſtes mit ſeiner formalen Thätigkeit unterliege. Sie folgt vielmehr, wie ſchon Ariſtoteles erkannt hat, aus der Natur ſchlechthin jeder Behauptung eines jeden Satzes an und für ſich, indem dasſelbe in derſelben Beziehung, in der ich es ſetze, nicht ſetzen — gar nichts ſetzen hieße. Jenes Denkgeſetz liegt alſo dem allereinfachſten Denkacte zu Grunde, und weit entfernt, daß es erſt aus einer metaphyſiſchen Unterſuchung, vollends einer concreten pſychologiſchen Erörterung gefolgert werden müßte, könnte vielmehr eine ſolche Unterſuchung ſelbſt keine Schritte vorwärts thun, ohne das Geſetz, deſſen Wahrheit ſie erörtern will, ebenſo oft factiſch anzuwenden und vorauszuſetzen. Diejenigen, welche, wie dieß vielfach in unſerer Zeit geſchieht, die formalen Denkgeſetze ſchlechtweg in ontologiſche Kategorieen verwandeln oder in der Metaphyſik begründen wollen, überſehen, daß die Philoſophie nicht vom Sein aus zum Denken, ſondern vom Denken aus zum Sein gelange*). Dieß iſt eine Thatſache, welche zumal die „abſoluten" d. h. die ſchlechthin conſtructiven Philoſophen" ſehr wohl beherzigen dürften. Auch iſt der Inhalt, welchen H. dem Identitätsprincip unterlegt, durchaus nicht erſchöpfend. Vermöge dieſes Princips ſetze ich nicht bloß das Weſen als ein ſich bejahendes und noch weniger Alles, was nicht Weſen iſt, als überhaupt nicht ſeiend; ſondern jenes Princip gilt für alle Behauptungen, auch die negativſten und unmittelbarſten. Wenn wir daher daſſelbe in eine ontologiſche Formel umſetzen wollen, ſo kann es nur eine der Ariſtoteliſchen verwandte, etwa die ſein: es iſt möglich, daß irgend etwas **) dasſelbige in derſelben Beziehung ſei und nicht ſei. Dieſe Formel iſt nicht etwa eine künſt-

*) Man verſtehe dieſen Satz richtig! Meine Behauptung iſt, daß das Sein für mich iſt lediglich in und durch die urſprüngliche Form, in der ich denke.

**) Selbſt von einem Accidenz, einem Thun, Leiden, nicht bloß von der Subſtanz gilt dieſer Satz.

lich verclauſulirte, ſondern ſie iſt nur in jener ihr von uns gegebenen Beſtimmtheit wahr, und das Nichterkennen derſelben in ihrer vollen Beſtimmtheit hat ſchon unſägliche Verirrungen, von denen, wie ſich zeigen wird, auch der Verf. nicht frei geblieben iſt, zur Folge gehabt.

Das Weſen beſtimmt ſich nach der weiteren Auseinanderſetzung des Verf. im dritten Capitel durch innere Vermittlung d. h. durch Beziehung auf ſich ſelbſt. Ohne ſie wäre es unterſchieds- und inhaltslos. Denn Inhalt iſt nur da, wo Unterſchied iſt (§. 65 u. ff.). Gewiß! Aber darf denn die Philoſophie auf ſolche Weiſe, alſo durch einen indirecten Beweis ihr Hauptproblem, nämlich wie in dem Einen ein Vieles, in dem Identiſchen der Unterſchied zu begreifen ſei, löſen? Lediglich negativ, lediglich indirect ſind ſämmtliche Schlüſſe, deren ſich in unſeren §§. H. bedient, um die Selbſtunterſcheidung des Weſens darzuthun. Dieſe indirecten Beweiſe auf ihre wahre Formel reducirt heißen aber eigentlich nur: Es iſt thatſächlich ſo; folglich müſſen wir dieß auch annehmen. Die Weſen haben einen Inhalt, ein Inhalt iſt ein Manchfaltiges, folglich müſſen die Weſen in ſich manchfaltig beſtimmt ſein. Wahrhaftig! um dieſe Binſenwahrheit kennen zu lernen, haben wir keine Metaphyſik nöthig. Doch will ich hieraus dem Verf. keinen beſonderen Vorwurf machen. Meines Wiſſens haben bis jetzt alle Syſteme jene Frage, die zu den Hauptproblemen der Philoſophie gehört, nur auf indirectem Wege d. h. gar nicht gelöſt *). Der Verf. war überdieß nahe daran, den Unterſchied genetiſch zu begreifen, wenn er ihn als Selbſtbeziehung des Weſens auf ſich faßt. Wirklich liegt hierin der Schlüſſel zur Löſung des Problems. Aber wie das Weſen erſt in der Selbſtbeziehung auf ſich ſich als ein Eins beſtimme und weiterhin ſeine Discretion in die Continuität erhebe, dieß auseinanderzuſetzen hat er unterlaſſen.

*) Zur Begründung dieſer, Manchem wohl ſchroff ſcheinenden Behauptung berufe ich mich auf §. 10 und den ganzen hiſtoriſchen Theil meiner Schrift über die ſpec. Idee Gottes.

Wohl aber iſt das eine dem Verf. ganz eigenthümliche, in unſeren Tagen, wo der Widerſpruch als das Weſenhafte gilt, wirklich enorme Theſis, die er weiterhin aufſtellt, daß, „da das Weſen in ſeinen Unterſchieden ſich auf ſich ſelbſt beziehe, dieſe ſich nicht widerſprechen dürfen, indem die Identität des Weſens als Vereinigung widerſprechender Beſtimmungen ſich ſelbſt widerſprechen d. h. aufhören würde, identiſches Weſen zu ſein“ (§. 70). Wir billigen ganz die Oppoſition H.'s gegen Hegel's Princip, vermöge deſſen nicht nur der Widerſpruch das Weſenhafte, ſondern ſchlechthin die Gegenſätze eins d. h. in Wahrheit der Widerſinn das Axiom der Philoſophie ſein ſoll. Allein die ſchiefe Lehre Hegels läßt ſich nicht durch eine gleich ſchiefe, wie ſie der Verf. aufſtellt und wie ſie nur einen ſtarren Dogmatismus bezeichnet, widerlegen. Die Beſtimmungen eines Weſens dürfen ſich nicht widerſprechen, weil ſonſt das Weſen aufhören würde, identiſches Weſen zu ſein. Wohl! aber hört denn nirgends ein Weſen auf, identiſches Weſen zu ſein? Oder beſtehen die Dinge ſammt und ſonders in alle Ewigkeit ſo fort, wie ſie dermalen ſind? Der Verf. führt in einer im Ganzen eben ſo wahren, als ſchönen Expoſition das Weſen bis zu der reichhaltigen Anſchauung fort, in der es ſich ſelbſt als entelechiſche Einheit von Einheiten, als Monas von Monaden erſcheint, und dieſe weſentlich Leibnitz'ſche Anſchauung, in welcher gleichſehr die Einheit und die relative Gegenſätzlichkeit der Weſen in ſich enthalten iſt, enthält ahnungsvoll die tiefſte Löſung der ſchwerſten erkenntniß-theoretiſchen und ontologiſchen Probleme *). Der Verf. führt auch zur Veranſchaulichung des Endergebniſſes ſeiner ontologiſchen Unterſuchung §. 94, Anm. 3 eine Stelle aus Sobernheims Elementen der allgemeinen Phyſiologie an, in welcher die ächte Ontologie wirklich die eclatanteſte thatſächliche Beſtätigung findet. Wir können uns nicht enthalten, ihr folgende Sätze zu entnehmen: „Die verſchiedenen Gewebe — und Organzellen werden durch dieſes (mit-

*) Vrgl. m. mehrerwähnten Aufſatz über die formalen Probleme der Philoſophie in unſ. Zeitſchrift.

telſt der Urzelle die ihm vorſchwebende Idee des Organismus verleiblichende) Lebensprincip ſo beſeelt, daß ſie relativ ſelbſtändige Organismen darſtellen. Dabei verliert ſich das ſchöpferiſche Subject in ſeiner Schöpfung nicht, ſondern ſchwebt darüber, indem es in den Heerden des Nervenſyſtems gewiſſer Maßen als Centralmonas den Zellenmonaden gegenüberſteht, ſie alle in ſeiner Macht habend. Innerhalb ihrer individuellen Wirkungsgebiete offenbaren aber die Zellenmonaden dennoch eine Autonomie, von der man früher keine Ahnung hatte. Deßhalb können ſie auch gegen das Princip, deſſen Zwecken ſie dienen, in Oppoſition treten und ſogar auf eigene Hand Verkehrtes und der Idee des Ganzen Widerſprechendes ſchaffen." Iſt hienach der Widerſtreit ſchlechtweg ausgeſchloſſen aus dem Innern der Henaden, wie H. §. 74 will? Iſt es nicht vielmehr eine lebensvolle Anſchauung des Thatſächlichen, welche gebietet, die Möglichkeit und Wirklichkeit des Widerſtreits in den Henaden, ſofern dieſe Einheiten von Einheiten ſind und ihre inneren Beſtimmungen ſelbſt wieder relativ ſelbſtändige Theilhenaden werden, auch logiſch und insbeſondere ontologiſch zu begreifen? Hätte H. das Princip der Identität und des Widerſpruchs in derjenigen Beſtimmtheit gefaßt, welche wir ihm oben gegeben haben; ſo hätte er zwar vor der Verwerfung jenes Denkgeſetzes, wie ſie Hegel ſich hat beigehen laſſen, ſich gehütet, aber ebenſo ſehr würde er die Möglichkeit eines relativen Widerſtreites in den Dingen, ſomit das Wahre an Hegel's Lehre erkannt haben, ſofern ja jenes Denkgeſetz nur ſagt, es ſei unmöglich, daß einem Dinge etwas in derſelben Beziehung zukomme und nicht zukomme, folglich ein Ding in verſchiedener Beziehung dasſelbe ſein und nicht ſein, alſo auch in Widerſtreit mit ſich kommen kann, wie, um das Einfachſte anzuführen jemand z. B. in einem ſolchen Widerſtreit mit ſich ſich befindet, der vermöge ſeines Appetits nach einem Glas Wein verlangt, das zu trinken ſein Geiz ihm verbietet.

Das Dritte in der Ontologie zu dem Begriffe des Weſens und der Beziehung, womit dieſelbe ſich abſchließt, iſt der Zweck.

Er iſt die Einheit von Weſen und Beziehung in dem beſtimmteren Sinne, daß alle im Weſen geſetzten Unterſchiede für einander und für das Weſen ſelbſt ſind (§. 81). Der Zweckbegriff iſt ein von dem der bloßen Einheit und ihrer Beziehung verſchiedener, obwohl ihn integrirender und potenzirender Begriff. Die Pflanzenzelle z. B. könnte in allen den verſchiedenen Modificationen zur Erſcheinung kommen, die ihrem Weſen nicht widerſprechen; allein jede Zelle könnte dabei immerhin unabhängig für ſich beſtehen, wenn nicht der Zweckbegriff hinzuträte und die qualitative und quantitative Beſtimmtheit der einzelnen Organe aus ſich hervorbrächte (§. 82. Anm.). Indem vermöge des Zwecks jeder Unterſchied für die anderen und die anderen alle für ihn ſind, prägt ſich in ſolchem gegenſeitigen Geben und Empfangen die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Unterſchieds auf's Beſtimmteſte aus (§. 87, 88). Hiemit haben wir nun im Weſentlichen die Ontologie des Verf. In jener einfachen Trilogie von Begriffen, die ſich von ſelbſt auseinander ergeben und eine überſchauliche Reihe bilden, iſt die geſammte Kategorieenwelt enthalten. Die Welt der Natur und des Geiſtes erſcheint nur auf dem metaphyſiſchen Grunde des Weſens, der Beziehung und des Zwecks (§. 101). Gewiß ſticht dieſe anſchauliche Darſtellung, die uns, was jede Ontologie leiſten ſoll, erkennen läßt, wie die Einheit in der Vielheit als ſich auf ſich ſelbſt beziehende Zweckthätigkeit ſich bewege und wie hierin jede Kategorie ihr Maaß, ihre lebendige aber *beſtimmte*, nicht wieder dialektiſch zu verrückende Bedeutung habe, wohlthuend ab gegen ſo manche unſerer neueren Ontologien, welche das Ebenmaß und die beſtimmte Gliederung der Vernunft in eine wahre babyloniſche Begriffsverwirrung verwandeln. Wir ſind zudem *der* Ueberzeugung, daß im *Weſentlichen* auch der Gang des Verf. in ſeiner Ontologie wirklich auf der richtigen Grundanſchauung von den reinen Vernunftbegriffen beruhe. Dennoch aber glauben wir, daß dieſe Ontologie noch nicht die ganze *concrete* Fülle der Kategorieenwelt in ſich aufgenommen habe und in ihrer jezigen Form auch die *Fähigkeit* hiezu keineswegs beſitze.

Einmal gehören, wie zum Theil ſchon bemerkt wurde, die formalen Denkgeſetze als ſolche gar nicht in die Ontologie. So wenig unter die Kategorie des Weſens das Denkgeſetz der Identität und des Widerſpruchs in der Art, wie der Verf. es faßt, ſich ſubſumiren läßt, ſo wenig läßt ſich der Begriff der Beziehung, wie der Verf. §. 74 u. ff. will, mit dem Denkgeſetze des ausgeſchloſſenen Dritten identificiren. Die conträren Gegenſätze, welches dieſes Geſetz umfaßt, ſind nicht bloße Unterſchiede, ſondern zugleich reale Verſchiedenheiten, alſo Formen des Seins, die viel zu concret ſind, als daß ſie unter die Kategorie der bloßen Beziehung ſubſumirt werden könnten. Ebenſo, wenn der Verf. §. 97 u. ff. das Denkgeſetz des Grundes mit der Kategorie des Zwecks identificirt, ſo reicht vielmehr jenes ungleich weiter, als die Sphäre der letztern Kategorie. Das Denkgeſetz des Grundes lehrt ganz allgemein, wie aus einem Begriffe ein von ihm verſchiedener, obwohl mit ihm zuſammenhängender gefolgert werden müſſe. Während daher die Kategorie oder der ontologiſche Begriff des Grundes wirklich die hervorbringende Thätigkeit eines Anderen ſein muß, kann der logiſche Grund in Wirklichkeit nicht bloß der Realgrund, ſondern ſogar umgekehrt auch die Folge ſein. Vermöge des Cauſalitätsgeſetzes kann ich ebenſogut von der Folge auf den Grund, als umgekehrt von dem Grunde auf die Folge ſchließen. Jenem Denkgeſetze handle ich gemäß nicht nur, wenn ich von der Idee Gottes das Daſein der Welt ableite, ſondern auch wenn ich analytiſch von dem Daſein der Welt das Daſein Gottes folgere. Warum dieß? Offenbar, weil das Cauſalitätsgeſetz im Allgemeinen nur die mit der Kategorie des Grundes gar nicht zu identificirende Formel iſt, wie von einem Begriffe ein von ihm verſchiedener Begriff abgeleitet werden ſoll, während das Geſetz der Identität und des Widerſpruchs mich bloß anleiten, die Unterſchiede d. h. die Beſtimmungen desſelben Begriffs zu finden, und das Geſetz des ausgeſchloſſenen Dritten (das viel reicher iſt, als das Cauſalitätsgeſetz, vor welches als das abſtractere der Verf. es ſtellt), die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine mittelſt

der *Beſonderheit* maaßgebend denken lehrt. Dieſen organiſchen Reichthum der Denkgeſetze und die wahre Beſtimmtheit der einzelnen Axiome in ihrer Einheit hat der Verf. nicht erkannt. Uebrigens geſetzt auch, das Cauſalitätsgeſetz wäre identiſch mit der Kategorie des Grundes, ſo iſt doch dieſe Kategorie nicht, wie der Verf. meint, ſchlechthin dieſelbe, wie die des Zwecks, und beide ſind nicht mit der der Urſache zu verwechſeln. Was *Jacobi* über das Verhältniß von Grund und Urſache geſagt hat, iſt im Weſentlichen richtig, und wenn, wie der Verf. wahr bemerkt hat, der Zweckbegriff die *Herrſchaft der urſprünglichen Einheit* über alle in ihr gewordenen Unterſchiede in ſich ſchließt, ſo wirkt z. B. das anorganiſche Ding als Urſache, ohne als Zweck ſich zu realiſiren, da es *in* ſeinen Wirkungen die innere urſprüngliche und eigenthümliche Einheit ſeines Weſens verloren gehen läßt, ohne ſie darin zu bewahren und in den Wirkungen ſich mit ſich zuſammenzuſchließen, wie jede chemiſche Verbindung zeigt; ja alle Weſen bis zum Thiere mit Ausſchluß des Menſchen und zwar nur des ſittlichen Menſchen haben keine wahre Zweckthätigkeit, ſondern verlieren dieſe wieder, indem ſie in das bloß urſächliche Verhältniß zurückſinken.

Dieſe Ausſtellung hängt zuſammen mit der weiteren, daß der Verf. die *Kategorieen* nicht vollſtändig darſtellt, noch auch nur ihre wahre Stelle andeutet. Die Kategorieen von Kraft und Aeußerung, Ding und ſeinen Eigenſchaften, Form und Weſen, Weſen in ſeiner beſtimmten Beziehung zum Begriffe der Erſcheinung von Allgemeinheit, Beſonderheit, Einzelheit u. a. vermiſſe ich mehr oder weniger gänzlich. Ich glaube, daß dieß ſeinen Grund in der ſchon gerügten *Abſtraction* hat, mit welcher H. die Ontologie behandelt hat. Iſt es nicht eine reine Abſtraktion, dem Weſen für ſich ohne Mitbetrachtung der Beziehung ein beſonderes Capitel zu widmen und ebenſo den letzteren Begriff in einem beſonderen Abſchnitte zu behandeln, ohngeachtet er gar kein Sein für ſich, ſondern nur ein Sein an einem Anderen, nämlich eben am Weſen ausdrückt, ſo daß der Begriff des Weſens unmittelbar den der Beziehung in ſich ſchließt und umgekehrt,

beide folglich in Eine und dieſelbe Erörterung gehören? Wahrhaftig, hätte nicht der Verf ſeine Ontologie, wie ſeine ganze Metaphyſik, jedesmal nach den einzelnen dogmatiſchen Capiteln mit einer langen Reihe hiſtoriſcher §§. überfüllt; — ich könnte mir kaum denken, wie er der Zuſammenſchrumpfung derſelben auf wenige Blätter würde haben vorbeugen können, ohne ein Gefühl von der Dürre ſeiner Auffaſſung zu bekommen. Um theils dieſen Tadel, theils meine frühere Bemerkung, wornach mir der Verf. dennoch eine in der Hauptſache richtige Ahnung von der ontologiſchen Trilogie der reinen Vernunft zu haben ſcheint, zugleich genauer zu begründen, deute ich hier meine Auffaſſung dieſer Trilogie an. Sie iſt kurz folgende: Die Einheit, jedoch ſogleich in ihrer Unterſcheidung in ſich, alſo als Weſen, bildet allerdings den erſten Abſchnitt der Ontologie. Indem nun aber dieſe Unterſcheidung fortgeht bis zur Verſchiedenheit, ſtellt ſich die Einheit dar als Grund mit den entſprechenden Kategorieen der Urſache und des Zwecks, überhaupt der großen Gruppe der ätiologiſchen Begriffe, welche ſämmtlich den zweiten Abſchnitt bilden. Der Grund wirkt nun aber ein von ihm Verſchiedenes; damit fehlt die urſprüngliche Einheit, von der wir ausgingen, und ſie muß daher als das Allumfaſſende in allen verſchiedenen Weſen begriffen werden, womit der erſte und zweite Abſchnitt logiſch eins werden. Dieß geſchieht nur in dem Begriffe der Gliederung, worin erkannt wird, wie das Vernunft-Ganze als Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit zu einem Organismus ſich entfaltet, und in dieſem Organismus iſt ebenſo erſt die volle Weſensbeſtimmtheit des Einzelnen, folglich das erſte Moment der Ontologie, wie die volle Grundthätigkeit deſſelben, aber nun als Wechſelwirkung anſchaubar. Wie nun in dieſer Entwicklung alle Kategorieen ihre beſtimmte Stellung und damit das Maaß ihres Seins erlangen; wie den drei Gebieten der Ontologie die drei Denkgeſetze entſprechen, ja formell ſie beherrſchen, das auszuführen und damit, wie ich glaube, die reine Vernunftwiſſenſchaft zu fördern, muß ich mir für ein anderes Mal vorbehalten, wenn meine

äußeren, freilich eine Darſtellung der Vernunftwiſſenſchaft, wie ich ſie an ſich geben zu können mir bewußt bin, nicht begünſtigenden Berufsgeſchäfte dieß geſtatten. Deßwegen weil Hegel die Triplicität der Vernunft, dieſes übrigens uralte Geſetz ihres Lebens, überall durchgeführt hat, ſich von einer richtigen Anwendung derſelben abhalten zu laſſen, würde, wie auch H. bemerkt, nur ein Zeichen kleinlicher Neuerungsſucht ſein. Was wir von Hegel nicht lernen dürfen, ſind nur ſolche Sätze, die eine einzelne Beſtimmung, eine Seite des Begriffs als das ganze Urtheil geben und dadurch nur in lauter Correctiven ſich fortbewegen können, dergleichen der Satz des Verf. §. 89 iſt, daß *das Weſen nur in ſeinen Unterſchieden ſei*, während er ſpäter durchführt, daß der über den Unterſchieden *ſchwebende* und über ſie *herrſchende Zweck* im Weſen ſeine *Macht* habe. Wir bemerken dieß nur zur Warnung und als einen Beweis, wie leicht ein auch ſonſt in der Maßbeſtimmtheit der Vernunft ſich bewegendes Forſchen in die Schiefheiten einer abſtracten Dialektik zurückſinken könne.

Der *zweite* Theil der Metaphyſik iſt nach H. die Lehre vom *Wirklichen* und zerfällt in die Lehre von der *Idee Gottes* und von den *Urformen des wirklichen Seins*. Die erſtere Lehre enthält folgende Hauptſätze: Das reine Sein iſt nicht ſelbſt die Macht, welche das Wirkliche ſchafft; es iſt bloß das Nichtnichtzudenkende, eine Nothwendigkeit, die als ſolche nicht über ſich hinauskann. Sollte das reine Sein vermöge ſeiner Nothwendigkeit etwas ſchaffen, ſo würde es aufhören, der Inbegriff abſoluter Nothwendigkeit zu ſein (§. 103). Die metaphyſiſche Nothwendigkeit iſt daher die bloße Möglichkeit zum Wirklichen. Der aprioriſche Idealgrund enthält die Möglichkeit der Wirklichkeit, *vorausgeſetzt*, daß ein Realgrund auf dem aprioriſchen Idealgrund die apoſterioriſche Wirklichkeit aufbaut, die Schranken der Nothwendigkeit durchbrechend und durch einen Act der Freiheit die bloße Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebend (§. 105). *Neben* dem Idealgrund des wirklichen Seins bedarf es ſomit eines Realgrundes und dieſer iſt Gott (S. 231). Und daß ein ſolcher exiſtire, ſchließen wir aus dem Daſein eines

Wirklichen, das doch ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt haben kann. Kein Sein, weder das aprioriſche noch das apoſterioriſche, kann durch ſich ſelbſt exiſtiren (§. 106). Soll man über den Begriff der Nothwendigkeit hinauskommen, ſo darf das Wirkliche nicht aus dem Begriff des Seins abgeleitet werden. Iſt ein Wirkliches, ſo kann es nur durch freie Entſchließung geſetzt ſein. Die Freiheit iſt die Macht des Seins und die Ueberwinderin der Nothwendigkeit, und Gott iſt dieſe abſolute Freiheit und Macht über das Sein (§. 108). Sogar Gottes eigenes Sein iſt die That ſeines freien Willens (§. 109). Die Freiheit iſt früher, als das Sein, und das vom Sein Unabhängige. Geht man bei der Beſtimmung der Idee Gottes aus von dem Begriff des nothwendigen Seins, ſo entſteht der metaphyſiſche oder ideale Pantheismus; ſetzt man das wirkliche Sein als den Grund Gottes, ſo entſteht der reale Pantheismus (§. 111), welchem verfallen zu ſein, auch das Syſtem des Referenten das Unglück hat (§. 117, Anm. 2.).

H. hat ſich in dieſer Lehre vorzugsweiſe durch das neueſte Syſtem Schellings leiten laſſen. Die Lehre des Letzteren von einer abſoluten Freiheit Gottes nicht nur gegen das endliche, ſondern auch gegen ſein eigenes Sein, hat H. wo möglich noch geſteigert, indem er, während Schelling der Freiheit Gottes ein Sein vorangehen läßt, die Freiheit Gottes ſchlechtweg als das Erſte ſetzt (vrgl. §. 22). Der Verf. bemerkt in der Vorrede, ſeine Hauptabſicht in Veröffentlichung ſeiner Schrift ſei geweſen, anregend dahin zu wirken, daß die höchſten Begriffe in einem anderen Sinne, als meiſt geſchehe, und mit Rückſicht auf den Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit behandelt werden. Man ſieht alſo, welchen Werth er auf ſeine Lehre von der abſoluten Freiheit Gottes gegen das Sein lege, und wir müſſen ſie daher etwas genauer prüfen.

Vor Allem ſprechen wir nun unſer Einverſtändniß mit der Behauptung des Verf. aus, daß wir nicht im Stande ſind, die ontologiſchen Begriffe als die ſchöpferiſchen Kräfte des Lebens zu be-

greifen. Denken wir uns nämlich die Ontologie als vollendet, ſo darf ſie kein bloßes Aggregat allgemeiner Begriffe, ſondern ſie muß ein einheitliches Syſtem ſein, folglich, wie ſchon Ariſtoteles erkannt hat, in einem Begriffe culminiren, der ſelbſt durchaus einheitlich iſt und die Identität des Allgemeinen und Einzelnen darſtellt. Ein ſolcher Begriff aber iſt kein ontologiſcher, er iſt überhaupt kein Begriff mehr; denn Begriffe ſind bloße Allgemeinheiten. Wo aber die Identität des Allgemeinen und Einzelnen hervortritt, da haben wir die Idee, und jene vollendete, uranfängliche Idee iſt Gott. Erſt nachdem das Abſtracte, Allgemeine alſo mit dem Selbſt als einem gleich Ewigen ſich erfüllt hat, vermag es als ſchöpferiſch begriffen zu werden. Wir ſagen daher mit dem Verf., daß die Ontologie in die Theologie übergehen müſſe, damit uns das Werden begreiflich werde, und daß diejenigen, welche den Begriff als ſolchen mit dem Attribute ſchöpferiſcher Macht bekleiden, ſich nur einer unbewußten Perſonification verdächtig machen. Hiezu fügen wir aber die weitere Bemerkung, daß uns der unmittelbare Uebergang der Ontologie in die Theologie nicht gerechtfertigt zu ſein ſcheint, und ſchon hierin müſſen wir von dem Verf. abweichen. Wir haben ſchon früher aus einem erkenntniß-theoretiſchen Grunde daſſelbe bewieſen; es erhellt aber von ſelbſt, daß die volle Idee Gottes für unſer Bewußtſein, obwohl ontologiſch begründet, doch nur durch das Geſammtwiſſen des ſeienden Wirklichen vermittelt, daß folglich die allgemeinen ontologiſchen Begriffe durch dieſes Wiſſen ihre volle Bereicherung erlangen müſſen, ehe ſich uns der abſolute Einheitspunkt derſelben in derjenigen Beſtimmtheit und Fülle, die wir zu erkennen vermögen, erſchließen wird. Wie kann auch der Verf. den kosmologiſchen Beweis, daß kein Sein, weder das aprioriſche noch das apoſterioriſche, durch ſich ſelbſt zu exiſtiren vermöge, rein auf eine Ontologie ſtützen? Wahrhaftig nur in einer durchgeführten Kosmologie d. h. einer wirklichen Realphiloſophie des Seienden, nicht aber in einer bloßen Ontologie, am wenigſten in einer ſolchen, welche, wie die des Verf. die bloße Möglichkeit des Wirklichen enthält, alſo nicht

einmal den *reinen* Begriff des Wirklichen erſchöpft, kann der vollgültige kosmologiſche Beweis für das Daſein Gottes beſtehen. Stellt die neuſchelling'ſche Lehre, ſo viel von ihr bekannt iſt, und ſtellt ihr folgend auch H., wie er auf's Beſtimmteſte §. 154, Anm. 1 ausſpricht, zwiſchen die Ontologie und Theologie ein empiriſches Element, nämlich das analytiſch gefundene Sein, als die nothwendige Vermittlung des vollen Begriffs des Wirklichen und iſt hierin ein wahrer Fortſchritt Schellings über Hegel's Formalismus hinaus enthalten: ſo fordert auch die *Conſequenz*, beide durch eine *beſondere Wiſſenſchaft*, die des Wirklichen, zu vermitteln, und wo dieſe Conſequenz nicht gezogen iſt, beruht die Theologie lediglich auf Anticipationen. Es wäre ſehr zu wünſchen, daß Alle, welche an der Förderung der Philoſophie arbeiten, dieſen Punkt ſcharf denken, damit endlich der in der Anlage unſerer Vernunft als einer bloß reflexiven Offenbarung der abſoluten Vernunft ſo klar vorgezeichnete Organismus des Wiſſens zur beſtimmten Anerkenntniß gelange.

Damit aber geben wir die *poſitive* Verbindung zwiſchen Ontologie und Metaphyſik oder Theologie nicht im mindeſten auf, und dieß iſt ein Hauptpunct, worin wir von dem Verf. und, ſoviel wir wiſſen, von Schelling abweichen. Die Ontologie, ſagen wir, muß, nachdem *ſie* ſich durch die Erkenntniß des Wirklichen bereichert hat, *ſelbſt* zur Theologie werden. Wer dieſen Satz Preis gibt, hebt alles Wiſſen auf und verfällt dem ſcientifiſchen Dualismus. Iſt es nicht der entſchiedenſte Dualismus, wenn H. *neben* dem Idealgrunde des Seins noch eines Realgrundes bedarf, um das Wirkliche zu begreifen? Es heißt, alles Wiſſen, das durchaus moniſtiſch, einig in ſich ſelbſt iſt, verleugnen, und es iſt ein Zeichen davon, daß man zur reinen Idee des Wiſſens noch nicht hindurchgedrungen iſt, wenn man außer und neben dem reinen Vernunftſyſteme noch irgend ein Unbegriffenes poſtulirt, um das Wirkliche zu begreifen. Etwas ganz Anderes iſt es, wenn ich ſage, zur vollen Erkenntniß des Wirklichen müſſen die ontologiſchen Begriffe *ihre* empiriſche Concretheit erlangen, und wenn ich ſage, außer und neben ihnen muß ein von ihnen

völlig Verſchiedenes ſein, damit die Wirklichkeit begreiflich werde. Jene Behauptung beruht auf der Erkenntniß der Schranke unſeres Wiſſens, dieſe ſetzt einen Riß in die objective Vernunft ſelbſt. Die erſtere Annahme will nur die Vernunftbegriffe ſelbſt in den Rang von Ideen erheben, die zweite befeſtigt zwiſchen Begriff und Idee eine unendliche Kluft. Wenn der Verf. weſentlich auf dem negativen Wege, durch den Beweis, daß das Seiende nicht durch ſich ſelbſt ſein könne, auf ein Drittes, nämlich Gott, kommt; ſo macht er eben damit das Sein nicht bloß, wie er meint, zum Idealgrund des Wirklichen, ſondern hebt ſeinen Begriff, alſo die Ontologie, gänzlich auf. Oder iſt denn die Ontologie nicht die Wiſſenſchaft von allem Seienden, alſo auch von Gott? Muß alſo nicht in ihr auch der reine Begriff von Gott vorgebildet ſein, und was bedürfen wir daher weiter, als daß wir den in der Ontologie vorgebildeten reinen Begriff Gottes, nachdem er, wie dieß für unſer Gottesbewußtſein ewig nothwendig iſt, an der Wirklichkeit auf analytiſchem Wege ſich bereichert hat, nun auch in der Metaphyſik auf ſynthetiſchem ſo viel als möglich vollenden? Was iſt der Grundbegriff der Ontologie? Wie wir geſehen haben und wie auch der Verf. durchführt, die Einheit, die ſich als Zweck ihrer Setzungen behauptet. Wahrhaftig, denken wir unter allen Einheiten der Art die Grundeinheit, ſo iſt ſie nothwendig das allbeſeelende Selbſt des Univerſums, ſie iſt Gott. Der Verf. kommt von der Ontologie zur Theologie durch das Medium des kosmologiſchen Beweiſes. Dieß iſt, wie neuerdings Reinhold in ſeiner Schrift über das Weſen der Religion vortrefflich gezeigt hat, die ſchlechteſte Beweisart von dem Daſein Gottes. Sie beruht lediglich auf der unphiloſophiſchen Vorausſetzung des frühern Dogmatismus von der Einheitsloſigkeit und Zufälligkeit der Welt; ſie iſt doppelt verwerflich, wenn man im Beſitze einer Ontologie iſt, welche alles Sein als ein einheitliches, im Monismus des Zweckbegriffs wurzelndes und in ſich nothwendiges begreift, und die Behauptung, daß dieſe Nothwendigkeit bloße Möglichkeit ſei, weil ſie als ſolche nicht über ſich hinaus könne (§. 103), iſt eine leere Sophiſterei, da eine

ſolche Nothwendigkeit über ſich gar nicht hinauszugehen braucht, indem ſie vielmehr Alles idealiter ſchon in ſich begreift.

Einen Hauptnachdruck legt der Verf. auf ſeine Lehre, daß die Freiheit in Gott das Erſte, die Macht über alles Sein, über alle Nothwendigkeit, auch über das Sein Gottes ſei. In dieſer von Schelling mittelſt eines Klimax adoptirten Lehre findet er den Wendepunkt aller Philoſophie, und jede entgegengeſetzte Theorie hat nach ihm das unvermeidliche Schickſal, zum Pantheismus zu führen. Wie er auf dieſe Lehre komme und daß ſein Beweis für den Uebergang aus dem nothwendigen Sein in ein ganz anderes, ſchlechthin freies, aller Beweiskraft ermangle, haben wir indeß ſchon geſehen. Geſetzt aber auch, der Verf. hätte bewieſen, daß eine ſolche Freiheit das Erſte ſein müſſe; ſo wäre dieß nicht genügend für das philoſophiſche Wiſſen, welches nicht allein die Nothwendigkeit der Begriffe auf analytiſchem Wege, ſondern auch die Denkbarkeit derſelben nachweiſen muß. Daß nun aber die Freiheit früher als das Sein d. h. (vrgl. §. 115) als das göttliche Weſen, daß dieſes Sein oder Weſen Gottes die That ſeines freien Willens ſei (§. 109), hat H. nicht nur nicht denkbar gemacht, ſondern iſt auch, rund herausgeſagt, ein Widerſinn. Freiheit kann nicht ſein ohne ein Freies; ein Freies aber iſt ein Seiendes und jedes Seiende iſt, wie der Verf. in den erſten §§. ſeiner Ontologie (§. 52. 53) ſelbſt zeigt, in ſich ſelbſt Weſen. Die Freiheit Gottes kann alſo nicht ſeinem Sein, nicht ſeinem Weſen vorangehen, die letzteren ſind nicht erſt Acte ſeiner Freiheit, ſondern ſind vielmehr begrifflich die Vorausſetzung ſeiner Freiheit. Beſſer alſo hätte, wenn von einem Vorangehen, einem früheren Sein einer jener Weſensbeſtimmungen der Gottheit je die Rede ſein ſollte, Schelling geſehen, als H., indem er von einem der Freiheit in Gott vorangehenden blinden Sein redet. In der That aber irren Beide gleich ſehr, da ſie reine Begriffsbeziehungen unter der Form der Zeit auffaſſen, folglich das Nacheinander der begrifflichen Erkenntniß, welches von ihr unabtrennbar iſt, aber auch dadurch, daß jene Begriffe

als Beſtimmungen des Weſens Gottes geſetzt werden, von ſelbſt zurückgenommen wird, in dieſes Weſen ſelbſt hineintragen. Nein; eine Freiheit, die erſt aus dem Sein ſich erhebt oder die das Sein erſt zu realiſiren hat, iſt gleichſehr nur eine endliche, das Attribut lediglich des werdenden Geiſtes. Der Triumph der philoſophiſchen Erkenntniß iſt auch hier nicht, außer und neben einem Nothwendigen eine urſprüngliche Freiheit nachzuweiſen und zudem bloß das Daß derſelben zu folgern, ſondern das Nothwendige, das Sein oder Weſen in ſich und aus ſich als die Freiheit zu begreifen. Pantheiſtiſch ſind nur ſolche Syſteme, welche bloß bei dem Weſen ſtehen bleiben, als wäre das verborgene, bewußtloſe Sein der Grund und Ungrund einer ihm nie gewachſenen Freiheit. Dieſen Pantheismen ſteht aber als der bloße, darum gleich einſeitige Gegenſatz eine Lehre gegenüber, welche eine abſolute: uranfängliche Freiheit im Grunde nur poſtulirt *), welche ausdrücklich verſichert, daß ſie nur neben dem nothwendigen Grund des Wirklichen einen freien Realgrund nachzuweiſen vermöge. Hier iſt in Wahrheit keine Aufhebung des Gegenſatzes, ſondern nur das Eingeſtändniß des Bedürfniſſes hievon, keine Auflöſung des Knotens, ſondern eine gewaltſame Durchſchneidung desſelben, und dieſe gewaltſame Durchſchneidung iſt hervorgegangen aus einem Gefühl der Uebermacht des Bandes der Nothwendigkeit. Schellings neueſte Lehre — ſagen wir — iſt entſprungen aus jenem Gefühle der Uebermacht, welche die logiſche Dialektik behauptet, und dieſer Uebermacht ſetzt er das Gefühl der Freiheit nur entgegen; er ſetzt es entgegen kühn, originell, aber nur nicht philoſophiſch. Daß die reine Nothwendigkeit des Seins bloße Möglichkeit ſei, weil ſie als reine d. h. ſchlechthinige Nothwendigkeit über ſich ſelbſt nicht hinauskönne, — dieſe, wie es ſcheint, Schelling'ſche Wendung iſt ein geſchickter Kunſtgriff, welcher durch die Raſchheit, mit der er

*) Negative oder indirecte Beweiſe, ja ſelbſt analytiſch directe Beweiſe, welche von der Wirkung auf die Urſache ſchließen, wie der kosmologiſche, haben in der Metaphyſik, die eine ſynthetiſche Wiſſenſchaft ſein muß, nur den Werth von Poſtulaten.

ausgeführt wird, zu blenden vermag; genauer beim Lichte betrachtet iſt er nur ein Beweis, daß man ſelbſt über die Nothwendigkeit nicht hinaus kann, daß man ſie deßwegen nur durchbricht, ohne im Stande zu ſein, ſie in ſich, innerlich in die Freiheit zu erheben.

Daß bei einer ſolchen bloßen Contrapoſition der Freiheit gegen die Nothwendigkeit die Geſchichte der ſpeculativen Idee Gottes, welche nur die innerliche, d. h. dialektiſche *) Löſung jenes Gegenſatzes zu ihrem Ziele haben kann, unverſtanden bleiben müſſe, dafür kann der Grundriß, welchen der Verf. von einer ſolchen §. 112—122. gibt, als ein Beleg gelten. Platon ſoll nach ihm, weil er aus dem Begriff des wahrhaft Seienden alle weiteren Beſtimmungen ſeiner Gotteslehre, wie die Idee des Lebens, des Guten, der Weisheit und Vernunft ableitete, für lange Zeit den Grund zum Pantheismus gelegt haben. Das heißt recht eigentlich lucus a non lucendo ableiten. Im Gegentheil, Platon bildet darum den Mittelpunkt der griechiſchen Philoſophie, weil er erkannte, daß der in der erſten Epoche derſelben hervorgetretene Gegenſatz zwiſchen dem pantheiſtiſchen Sein der Eleaten und dem νοῦς des Anaxagoras innerlich aufzulöſen ſei, daß er gelöst werden müſſe, — durch eine immanente Dialektik, die das reine Sein in ſich ſelbſt als des Lebens und der Vernunft theilhaftig begreift. Nur dieſe innerliche Erhebung des pantheiſtiſchen Princips, bei dem der Pantheismus als ſolcher ſtehen bleibt, in die theiſtiſche Idee iſt die wahre Widerlegung des erſteren, weil ſie zugleich die Bewahrheitung deſſelben, d. h. die Hinausführung deſſelben über ſich ſelbſt iſt. Der Platonismus iſt darum principiell die allein wahre Philoſophie. Die Ahnung hievon iſt durch alle Zeitalter der Speculation gegangen. Darum iſt der Culminationspunkt der griechiſchen Philoſophie ein vertiefter, mehr dialektiſch ausgebildeter Neuplatonismus, deſſen dialektiſche Tiefe H. gleichfalls nicht zu würdigen weiß (§. 113);

*) Das organiſche Wiſſen ſchließt das dialektiſche nicht aus, ſondern als das Band ſeiner Beziehungen in ſich.

darum ſchlägt auch Böhme, der erſte unter den ſpeculativen Philoſophen der Neuzeit, denſelben Weg ein, wie Platon, nämlich das reine Eine, dieſen ontologiſchen Grundbegriff, welchen er dem Begriff des Seins, ja des Nichts gleich ſetzt, zu begreifen als ſich ſelbſt ſich entgegenſetzend und darin als Wille der Weisheit ſich beſtimmend. Wille iſt, wie H. §. 120. hervorhebt, allerdings nach Böhme das Erſte in Gott, aber nicht, wie H. glaubt, außer und ohne das aprioriſche Eine Weſen oder Sein, ſondern das ächt Speculative, über einſeitige Verſtandesgegenſätze Erhabene in Böhme iſt, daß er ſelbſt das ontologiſche reine Sein oder Eine als wollend, ſich anſchauend faßt und ſo allen Dualismus, den Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, zwiſchen Wiſſen und Glauben, zwiſchen Pantheismus und Theismus in ſeiner Wurzel tilgt. Die Einſeitigkeit des Standpunktes, welchen H. einnimmt, und die Unfähigkeit, von ihm aus die Geſchichte der Philoſophie zu verſtehen, zeigt ſich aber nirgends eclatanter, als darin, daß er §. 119. als denjenigen, welcher das Räthſel aller früheren Zeit und die von Platon ſammt allen griechiſchen Philoſophen unerkannte Wahrheit endlich zum Bewußtſein gebracht habe, — Duns Scotus nennt! Wer in der einſeitigen, halbwahren Lehre dieſes Scholaſtikers, wie der Verf., das erſte reine Verſtändniß des chriſtlichen und philoſophiſchen Princips, das aller früheren Zeit gemangelt habe, finden kann, zeigt ſchwerlich eine Einſicht in die Probleme der Geſchichte, wohl aber die Halbwahrheit ſeiner eigenen Anſicht.

Und doch kann der Verf. die Lehre einer weſen- und grundloſen Freiheit Gottes, einer Freiheit, die früher als ſein Sein ſein und Gottes Weſen erſt ſetzen ſoll, denn wirklich durchführen? Wenn wir ſehen, wie derſelbe alle diejenigen Syſteme, welche den Willen in Gott als eins mit ſeinem Weſen und der Nothwendigkeit deſſelben ſetzen, eines eingeſtandenen oder unbewußten Pantheismus beſchuldigt, und wenn wir dann doch leſen, daß Gottes Freiheit auch die metaphyſiſche Nothwendigkeit ſeines Weſens ſei (§. 109), daß in Gott gar keine Möglichkeit, ſondern nur Wirklichkeit ſei (§. 125), daß ihm alſo keine Willkühr, ſondern nur Freiheit von

äußerem Zwange zukomme, die, wie Spinoza richtig erkannt habe, gleich iſt der inneren Nothwendigkeit (§. 131. Anm.); ſo ſieht man in der That nicht ein, wodurch ſich H.'s Lehre von den ſo ſehr bekämpften Syſtemen unterſcheiden ſoll. Der einzige denkbare Unterſchied, auf welchen der Verf. auch immer zurückkommt, iſt etwa der, daß er vom Willen Gottes ausgeht, dieſen Willen als Selbſtbewußtſein faßt, und vom Willen erſt die Vernunft Gottes ableitet, indem erſt dadurch, daß dieſer Wille in ſich ſelbſt wirke und ſpreche, das Selbſtbewußtſein Gottes zur Vernunft werde (§. 124). Wenn aber dieß ſtreng genommen wird, was heißt es anders, als ein blindes, vernunftloſes Sein oder Wollen der göttlichen Vernunft vorangehen laſſen, alſo in die Schelling'ſche Lehre, welche der Verf. nach dieſer Seite umgehen will, zurückfallen? Es iſt gleichgiltig, ob man jenes der Vernunft Gottes vorangehende Unvernünftige Sein oder Wille nennt; auch Schelling hat es früher als ein Mittleres zwiſchen beiden beſchrieben, und in der That Wille im eigentlichen Sinne des Wortes kann eine vernunftloſe Selbſtbeſtimmung nicht genannt werden. Bemerkt aber hiegegen der Verf., daß er ja den Willen Gottes in ſich ſchon als Selbſtbewußtſein ſetze; ſo erwiedern wir, daß dann von einem Weſen, welches Wille und Selbſtbewußtſein hat, noch weniger geſagt werden könne, es ſei annoch vernunftlos und die Vernunft müſſe erſt in ihm werden. Am wenigſten gewiß darf eine Lehre, deren charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit darin beſtehen ſoll, daß ſie die Vernunft Gottes erſt aus ſeinem Willen werden läßt, deßwegen allein den Anſpruch auf das Prädicat des Theismus erheben gegenüber von ſolchen, welche Gottes Weſenheit in ſich ſelbſt als lautere Vernunft und damit als lauteren Willen faſſen und dieß dadurch beweiſen, daß ſie dialektiſch die reine, abſolute Weſenheit als reine Einheit des Vielen, d. i. eben als abſolute Vernunft beſtimmen, welche folglich uno actu, uno intuitu auf zeitloſe Weiſe ſelbſtbewußter Wille iſt *). Um ſo weniger darf

*) Es wird mir hier wohl geſtattet ſein, Einiges auf die Ausſtellungen zu erwiedern, welche H. gegen meine Lehre erhoben hat. Er wirft

jene Lehre den genannten Anſpruch erheben, als H. nicht umhin kann, dennoch anzuerkennen, daß die Vernunft Gottes nicht einſeitig aus ſeinem Willen hervorgehe, ſondern daß ſie in Wechſelwirkung ſtehen, damit „der Inbegriff höchſter Vollkommenheit alle Accorde der göttlichen Harmonie zuſammenfaſſe" (§. 126). Und bei dieſer Harmonie wollen wir es belaſſen, und nicht mehr trennen, was in Gott eines iſt und eines ſein muß!

Der letzte Abſchnitt bietet weniger Intereſſantes und in die Zeitfragen Eingreifendes dar. Was der Verf. über Raum und Zeit und das Werden des Körpers ſagt, enthält vieles Beherzigenswerthe, nur daß die Ableitung von Raum und Zeit aus der „Beziehung der abſoluten Freiheit auf die abſolute Nothwendigkeit des metaphyſiſchen Seins, alſo auf ein Anderes" (§. 135), die auch ſonſt hervortretende Annahme enthält, als ob, wenn gleich der Wille das einzig Erſte ſein ſoll, ihm doch das metaphyſiſche Sein als ein Subſtrat zu Grunde liege. Im Uebrigen geht H. zu weit, wenn er die Darſtellung der Cohäſionsverhältniſſe der Körper na-

---

mir §. 117. Anm. 2 vor, daß ich den Begriff des Seins nicht überwunden habe, und daher dem realen Pantheismus verfallen ſei. Wenn er unter Ueberwindung des Begriffs des Seins ein bloßes Abſehen von dieſem Begriffe und eine bloße Poſtulirung des Willens an der Stelle deſſelben verſteht, ſo habe ich ihn nicht überwunden. Verſteht er aber darunter eine dialektiſche Hinüberführung deſſelben in einen höheren Begriff; ſo war wenigſtens das nicht nur die Abſicht meiner Schrift, ſondern es iſt, wie ich glaube, das Charakteriſtiſche derſelben, dasjenige, was ich als Problem einer ächten ſpeculativen Gotteslehre erkannt habe, und worin gerade der „eigenthümliche Weg, den ich nach H.'s Ausſage eingeſchlagen habe", beſteht. Ein ander Mal folgert er meinen Pantheismus daraus, daß ich den Ausdruck Perſönlichkeit auf Gott nicht angewendet wiſſen will. Wahrhaftig eine ſolche Logomachie hätte ich nicht von dem oberflächlichſten Leſer meines Buches erwartet; denn auch bei der flüchtigſten Lektüre deſſelben mußte er ſehen, daß ich nur jenen Ausdruck verwerfe, weil er den Nebenbegriff des Zeiträumlichen in ſich ſchließt, und daß ich dieß nur thue, um das, was man mit jenem Ausdrucke eigentlich beſagen will, deſto ſicherer zu retten.

mentlich in der beſchreibenden Form in die Metaphyſik hereinnimmt; und in der Lehre vom Menſchen kehrt derſelbe Widerſpruch wieder, der die Gotteslehre des Verf. durchzieht, daß die Freiheit des menſchlichen Willens das Weſen des Menſchen, erhaben über die Nothwendigkeit des metaphyſiſchen Seins, Grund des Selbſtbewußtſeins (§. 177), und daß dennoch der „Willensentſchluß nichts Anderes, als das Product verſchiedener, ſich kreuzender oder zuſammenwirkender Vorſtellungen" (§. 156. Anm. 2) ſein ſoll.

Der Real-Idealismus;

mit Bezug auf J. U. Wirth „Die ſpeculative Idee Gottes und die damit zuſammenhängenden Probleme der Philoſophie.“
(Cotta, Stuttgart und Tübingen 1845.)

Von

Dr. H. Schwarz.

Seit einigen Jahren ſind die Verſuche nicht ſelten, ein neues philoſophiſches Syſtem zu conſtruiren, — zum Wenigſten ein Zeichen davon, daß das Leben in der Philoſophie nicht erloſchen iſt. Wer freilich in einem der längſt gegebenen Syſteme die abſolute Wahrheit ausgeſprochen ſieht, dem müſſen alle jene Beſtrebungen eher für einen Mangel philoſophiſchen Wiſſens und Talentes, als für einen Vorzug deſſelben gelten, und wer vollends glaubt, es ſei mit der Philoſophie überhaupt zu Ende, der wird in den genannten Verſuchen nur die Zuckungen eines erſterbenden Lebens ſchauen. Wer ſich aber von dieſen Meinungen frei erhalten und vornehmlich die Ueberzeugung von einem ſelbſtſtändigen Leben des Geiſtes bewahrt hat, der wird die in Frage ſtehende Erſcheinung als in der Entwicklung der Wiſſenſchaft des denkenden Geiſtes nothwendig begründet erkennen. Denn halten wir uns nur an die immer allgemeiner ſich ausſprechende Gewißheit von der Ungenüge des bisher herrſchenden, Hegel'ſchen Syſtems, ſo ſtellt ſich ein Weiterſtreben, wie das angeführte, nicht nur im Allgemeinen als nothwendig dar, ſondern es geſtaltet ſich für die denkende Thätigkeit näher die Aufgabe, alle wirklichen Momente der abſoluten Wahrheit, welche theils das Hegel'ſche Syſtem ſelbſt enthält, theils aber auch die ihm ſchon früher gegenübergetretenen Lehren

und die ganze Entwicklung der Philoſophie überhaupt in ſich ſchließen, zu einem neuen ebenſo umfaſſenden, als tiefen Ganzen zu vereinigen. Wir meinen hiemit natürlich kein blos combinatoriſches Verfahren, denn dieſes bringt es nur zu einer äußerlichen Vereinigung, ſondern eine ſolche Thätigkeit, welche allerdings alle bleibenden Momente, von welcher Seite ſie auch kommen mögen, fixirt, ſie aber eben als Glieder der Einen abſoluten Idee weiß, daher von ihnen aus zu dieſer vorzudringen bemüht iſt, und keine Befriedigung findet, ehe ſie dieſe, den abſoluten Grund und Urquell von Allem erreicht und damit auch jene Momente erſt wahrhaft erfaßt und feſtgeſtellt hat. Als ein Werk nun, welchem dieſes Beſtreben innewohnt, begrüßen wir das vor uns liegende. Es hat auch ſelbſt ein beſtimmtes Bewußtſein jener Aufgabe: mehr als einmal ſpricht Hr. Dr. Wirth in ſeiner Schrift aus, daß wir nach der ganzen Lage der Wiſſenſchaft einem neuen, bedeutenden Abſchluß der philoſophiſchen Entwicklung entgegengehen, welchem eine ebenſo tiefe Concentration in ſich, als umfaſſende Geſtaltung eigen ſein werde. Eine natürliche Folge hievon iſt es, daß Hr. Wirth keinen unbedeutenden Schritt auf dieſer Bahn macht. Gerade deßhalb verlangt aber das hohe Intereſſe der Wiſſenſchaft, in das von Hrn. Dr. Wirth aufgeſtellte Syſtem genau einzugehen und auch die Mängel, welche wir darin zu erblicken glauben, in ihrer ganzen Schärfe hervortreten zu laſſen.

Ehe wir jedoch an die Darlegung des Inhalts der vorliegenden Schrift gehen, müſſen wir noch über die Stellung derſelben zu den herrſchenden philoſophiſchen Richtungen einige Worte vorausſchicken. Obgleich nämlich die ganze neuere Philoſophie immer beſtimmter auf Ueberwindung des Gegenſatzes zwiſchen dem Idealismus und Realismus von der Grundanſchauung jenes aus, d. h. auf den abſoluten Idealismus, hinzielte, ſo iſt doch unläugbar dieſes Ziel bis jetzt noch nicht erreicht. Ja dieß gilt in dem Maaße, daß es nicht ſehr zu verwundern iſt, wenn gerade in der neueſten Zeit Manche dazu gekommen ſind, jenes Ziel überhaupt als etwas Unerreichbares, in ſich Irriges anzuſehen und das gerade Gegentheil deſſelben, einen abſoluten Realismus, für das Wahre zu er-

klären. Außer dieſer Richtung gibt es nun ſchon längſt eine andere, welche zwar gleicherweiſe einen reinen Idealismus als etwas Unmögliches betrachtet, dabei aber dennoch dem Idealismus ſein Recht nicht abzuſprechen vermag. So wurde dieſe Richtung zu einer vermittelnden, und die Spitze eines ſolchen vermittelnden Verfahrens zwiſchen Realismus und Idealismus enthält nun das von Wirth in jener Schrift aufgeſtellte philoſophiſche Syſtem. Als ſolche Spitze läßt dieſes einestheils das Reale zu größerer Selbſtſtändigkeit, anderntheils die einheitliche Beziehung des Idealen und Realen zu deutlicherer Beſtimmtheit gelangen. Gerade dieſe Eigenthümlichkeit verleiht daher dem Wirth'ſchen Syſteme eine beſondere Wichtigkeit in unſern Tagen, indem es durchgehends einen gewaltigen Proteſt gegen einen einſeitigen Idealismus, wie gegen den bloßen Realismus bildet. Es hält die weſentliche Zuſammengehörigkeit des Realen und Idealen feſt, und läßt ſie in dem letzteren, weſentlicheren Elemente begründet ſein. Weil aber Hr. Wirth, eben als jene vermittelnde Richtung nach der Seite des Realen und des Idealen hin klar herausbildend, den Gegenſatz dieſer noch nicht ganz bewältigt hat, ſo kann er ſie nur zu der hiebei noch möglichen Einheit zuſammenbringen. Iſt jedoch anders der volle Idealismus das Wahre, ſo muß ſich gerade hier, an dieſer Ausbildung durch W., am deutlichſten zeigen, daß der Gegenſatz des Idealen und Realen vollkommen zu überwinden und dieſes als das volle in jenem Befaßte und aus ihm Producirte zu begreifen iſt.

Daß aber dem Wirth'ſchen Syſteme mit den bereits gemachten Bemerkungen und mit ſeiner Bezeichnung als Real-Idealismus kein Unrecht geſchieht, dafür ſei Folgendes aus der Wirth'ſchen Schrift ſelbſt angeführt. In dieſer ſagt Hr. Dr. Wirth S. 48: „Wir geſtehen nichts zu wiſſen von dem leeren Spiritualismus unſerer Zeit, uns gefällt der verſtändige Realismus der Alten, der Pythagoreer, des Empedokles, Ariſtoteles und der Neu-Platoniker, welche, indem ſie Gott als νοῦς erkannten, auch die Nothwendigkeit des realen Elements in ihm begriffen hatten und ihn faſt einſtimmig als den Geiſt des reinen, centralen Univerſums ſich

dachten. So lange wir nicht wieder zu dieſem verſtändigen Realismus der Alten zurückgekehrt ſind, wird es auch nicht zu einem wahren Idealismus in der Philoſophie kommen und der Begriff Gottes, als des abſoluten Geiſtes, weil kein Geiſt ohne ein entſprechendes Sein denkbar iſt, ſich immer wieder in die leere Abſtraction einer ſubjectloſen Allgemeinheit auflöſen." Aehnlich bezeichnet Hr. Wirth S. 58 als Mangel der ganzen bisherigen Philoſophie der Deutſchen das, daß ſie kein ewiges Univerſum kenne, deſſen Kenntniß den Hauptvorzug der griechiſchen Philoſophie ausmache. Wie man aber trotz der gewichtigen Einwendung gegen eine derartige Anſchauungsweiſe, nämlich des Vorwurfs des Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie, wieder zu Aufſtellung eines ähnlichen Syſtems kommen konnte, haben wir bereits angedeutet. W. läßt auch ſelbſt der Darſtellung ſeines philoſophiſchen Syſtems als zweiten, bei weitem umfangreicheren Theil ſeiner Schrift eine Betrachtung ſowohl der alten, als neuen philoſophiſchen Syſteme, beſonders hinſichtlich ihrer Gotteslehre, folgen. Obgleich aber Hr. Wirth vorher zu ſehr darauf dringt, daß ſeine Lehre das Reſultat aller bisherigen Syſteme ſei, ſo hindert ihn dieß doch nicht daran, ſeine Theorie als rein und voll in ſich gegründete voranzuſtellen. Fangen wir alſo auch in unſerer Darſtellung hiemit an!

Wir übergehen dem uns vorliegenden Zwecke gemäß das vielfach Bedeutungsvolle, was Hr. Wirth beſonders über den gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie und über das religiöſe Bewußtſein in ſeiner Vorrede und Einleitung bemerkt. Er findet den Mangel der Philoſophie unſerer Zeit hauptſächlich darin, daß ſie bloßes Begriffswiſſen und nicht Wiſſenſchaft der Ideen ſei. Die Religion wurzelt nach W. in dem uranfänglichen Gefühle des Geiſtes, dem unmittelbaren Innewerden ſeines ewigen Weſens. Dieſes Gefühl iſt jedoch der klarſten Intelligenz fähig und ihrer zur Reinigung von fremden Ingredienzien bedürftig.

Um nun aber den Grundbegriff, das Princip der Philoſophie zu gewinnen, geht W. aus vom Begriffe des mannigfaltigen Wiſſens, das wir haben und deſſen Mangel, ſowie die Forderung des

philoſophiſchen, eigentlichen Wiſſens darin beruht, daß jenes mit nicht abgeleiteten Sätzen beginnt, eben damit unbegründet, problematiſch iſt. Das Princip der Philoſophie dagegen muß einerſeits ſubjectiv begründet, andererſeits objectiv vorausſetzungslos, alles Andere ſetzend ſein. Der Anfang, Ausgangspunkt für Erreichung dieſes, des wirklichen Princips der Philoſophie iſt daher das ſchlechthinige Geſetztſein, das Sein durch Anderes, was eben das ſchlechthin Mannigfaltige iſt.

Wegen der großen Bedeutung der Anfangsbegriffe für das ganze folgende Syſtem müſſen wir nun in Betreff des eben Dargelegten ſchon hier das als Mangel ausſprechen, daß Hr. Dr. Wirth S. 8, wo er jenes abhandelt, das mannigfaltige Wiſſen zu dem eigentlichen in keine poſitive Beziehung gebracht hat, ſie vielmehr einander nur negativ entgegenſtellt, ſo daß es ſchlechthin unerklärlich iſt, wie man nur von einem mannigfaltigen Wiſſen reden kann. Es fehlt zwar bei W. die innerliche, nothwendige Beziehung des mannigfaltigen Wiſſens zu dem philoſophiſchen nicht ganz, aber es iſt dieß bei ihm ein Gedanke, den er ſogleich wieder in der negativen Betrachtung verſchwinden läßt. Hr. W. ſagt nämlich S. 8: „es" (das bedingte, problematiſche Wiſſen) „ſetzt durch die Annahme von Axiomen ein anderes Wiſſen voraus, welches dieſe Axiome erſt ableitet; ein problematiſches" (iſt jenes Wiſſen), „denn jedes unbegründete Wiſſen iſt problematiſch. Ein problematiſches Wiſſen aber iſt kein Wiſſen. Es muß aber ein Wiſſen geben." Indem ſonach hier im Anfange ſchon das mannigfaltige Wiſſen faſt ganz unvermittelt neben dem eigentlichen Wiſſen hergeht, iſt dieß ein Vorſpiel, ja ein Grund davon, daß bei W. das Mannigfaltige, Gegebene immer noch einen unvermittelten Reſt neben dem Einheitlichen, Inſichbegründeten bildet, obwohl — was auch ſchon der fragliche Anfang zeigt — in die hiebei noch möglichſt nahe Beziehung zu dieſem gebracht wird. Vollkommen aber wäre der beſagte Mangel nur dann vermieden, wenn die Forderung des eigentlichen Wiſſens ganz beſtimmt als eine Forderung des mannigfaltigen Wiſſens aufgeſtellt, damit das mannigfaltige Wiſſen als ein ſich ſelbſt in das eigentliche Wiſſen und zu

dieſem aufhebendes nachgewieſen würde. Was wir ſo ſchon hier in den Anfangsmomenten auszuſetzen gefunden haben, zeigt ſich in ſeinen Wirkungen ſogleich weiter in dem Fortgange, welchen W. nimmt. Hr. Dr. Wirth unterſcheidet nämlich eine ſchlechthin ſubjective und eine objective, reelle Beſtimmung des Princips. Das philoſophiſche Wiſſen muß ja im Gegenſatz zu dem mannigfaltigen Wiſſen ein begründetes, aber zugleich vorausſetzungsloſes Princip haben; das erſtere nun iſt die ſubjective, das letztere die objective Seite. „Das Andere, welches das Princip begründen ſoll," iſt daher „nicht Grund, ſondern vielmehr Principiat des letzteren." Bis jetzt iſt aber nach Hrn. W. das Princip nur formal beſtimmt, ſehen wir, wie es die materiale Beſtimmung erlangt! W. ſagt S. 11 f. „Aber eben dieß letztere, der Begriff der Vorausſetzung ſelbſt, muß auf die Materie des abſoluten Princips führen. Weil das Princip der Philoſophie ein abſolutes, das Setzende alles Anderen iſt, ſo muß der Anfangsbegriff, aus dem es dialektiſch reſultirt, das ſchlechthin Geſetzte ſein. Hier haben wir ſchon ein Was und dieſes muß auf das Was des Princips leiten. Das ſchlechthinige Geſetztſein iſt das Sein durch Anderes. Dieß iſt aber das ſchlechthin Mannigfaltige" ... „Das abſolute Princip aber muß das Gegentheil hievon, es muß ein Nichtgeſetztes ſein. Folglich muß es auch das Gegentheil des Mannigfaltigen, d. h. es muß die Einheit ſein." Betrachten wir nun dieſe Deduction näher, ſo ſpringt ſogleich in die Augen, daß W. den Begriff des Princips nur unmittelbar mit dem ſeines Gegentheils und von dieſem aus hat. Das Principiat ergibt ſich zwar dadurch, daß es der objectiven Beſtimmung des Princips gegenüber als das Geſetzte, Mannigfaltige erſcheint, daher ſelbſt wieder als Gegenſatz von jenem aus. Aber indem die Beſtimmung des philoſophiſchen Princips doch vor Allem aus dem Gegenſatze zu dem mannigfaltigen Wiſſen folgte, ſo iſt es doch immer vorherrſchend das vorgefundene Weſen des mannigfaltigen Wiſſens, welches für das Princip der Philoſophie die Beſtimmungsmomente abgibt. W. ſelbſt ſagt zwar S. 12: „Wir nehmen das Gegebene nicht unmittelbar auf. Durch die formale Erkenntniß des Princips entſteht

LIBRARY OF THE UNIVERSITY

uns der Begriff des Gegebenen oder Vorausgeſetzten." Wie es ſich aber hiemit in Wahrheit verhält, zeigt das zuvor Auseinandergeſetzte, zeigt ſich deutlich ferner auch darin, daß bei W. das Mannigfaltige gar nicht aus der Einheit abgeleitet iſt. Es iſt wohl das Geſetztſein von dieſer als dem abſolut Setzenden aus behauptet, aber nicht wirklich als ſolches dargelegt. Das abſolut Setzende iſt ſo nur unmittelbar mit ſeinem Gegenſatze, und dieſer, das Gegebene, iſt in ſeinem vorherrſchenden Vorgefundenſein nicht ganz aufgehoben, nicht wirklich als Product des abſolut Setzenden begriffen. Eben damit iſt dieſes ſelbſt nicht das vollkommen Producirende, als das abſolut Setzende nicht auch wirklich und ganz vollzogen. Weil nun zwar hier das Gegebene nicht nur überhaupt als das Andere, oder die aufgehobene Setzung, ſondern beſtimmter als das Geſetztſein gefaßt iſt, ſo iſt bei W. das ſtärkſte Streben, dieſes als das wirkliche und volle Product von jenem zu gewinnen, aber dieſes Streben iſt durch die anfängliche Faſſung der Begriffe ſchon gehemmt und nicht zu voller Klarheit gediehen. Es erliſcht deßhalb das Mannigfaltige einerſeits ſogleich in der Einheit, taucht aber andererſeits alsbald wieder neben dieſer hervor, welche ſo unmittelbar als mit dem Gegenſatze behaftet erſcheint.

Die Einheit, das Princip der Philoſophie, zugleich der erſte Begriff Gottes, ſie, „die durchaus ohne Unterſchied in ſich ſelbſt iſt," noch gar nichts Mannigfaltiges in ſich enthält, hat ihr Weſen näher in der Sichſelbſtgleichheit. Sie iſt ſo „das rein Seiende," „der reine Gott, der Allmittheilſame, das reine Gute, das wir nur im reinen Anſchauen erfaſſen."

Ehe wir aber von hier aus Hrn. Dr. Wirth weiter folgen, müſſen wir zunächſt über die Stellung des Principiats zum Princip bei ihm noch etwas beifügen. Der erſte, conſtitutive Theil des Wirth'ſchen Werks nämlich mit der Ueberſchrift: Theorie des Abſoluten, hat zum erſten Abſchnitt: Gott und das ewige Univerſum, und das Erſte in dieſem iſt das Princip der Philoſophie. Von der Darſtellung des Princips nun iſt bei W. die des Principiats ſo wenig geſondert, daß beide eher vermiſcht ineinanderlaufen, und

der Anfang §. 1 in zu aphoriſtiſchen Sätzen gewonnen wird, durch deren weitere Verfolgung und beſtimmtere Scheidung das dualiſtiſche Nebeneinanderlaufen der Einheit und des Mannigfaltigen vermieden worden wäre. Da aber der Natur der Sache nach das Principiat, der Anfang, die ſubjective Hinzuleitung zu dem eigentlichen Principe des Syſtems, von dieſem ſtreng zu ſondern und ihm ſo vorauszuſchicken iſt, ſo bildet, falls dieß nicht geſchieht, der im Principiat enthaltene Begriff nothwendig einen unbewältigten Reſt in und neben dem Princip ſelbſt. Allein noch ein Weiteres folgt aus dem Mangel jener Sonderung, das, daß bei W. die Eintheilung, zunächſt die Bezeichnung des erſten Abſchnitts des philoſophiſchen Syſtems, ſich nicht, wie es die philoſophiſche Conſtruction fordert, aus dem Principiate ergibt. Es iſt um ſo wichtiger, dieß als keineswegs zufällig hervorzuheben, da W. auf dem andern, wahren Wege keineswegs zu Gott und dem ewigen Univerſum, ſondern rein und einfach zu dem Begriffe Gottes gekommen wäre. Endlich aber müſſen wir als ſehr bezeichnend für das Wirth'ſche Syſtem Folgendes anführen. W. beginnt nach der Einleitung mit der Ueberſchrift: „Erſter Theil. Theorie des Abſoluten.“ Hierauf werden nun wohl die Meiſten als zweiter Theil erwarten: Theorie des Endlichen oder der Welt. Statt deſſen finden wir aber S. 116: „Zweiter Theil. Geſchichtliche Entwicklung der ſpeculativen Idee Gottes.“ Geht ſonach das ganze Syſtem Wirth's in der Theorie des Abſoluten auf, ſo iſt dieß ein neuer, ſprechender Beweis dafür, daß das Gegebene auch hier noch unvermittelt in das Abſolute hinein-, neben daſſelbe aufgenommen iſt. Ganz deutlich zeigen dieß die Theile der Wirth'ſchen Theorie des Abſoluten: 1) Gott und das ewige Univerſum, 2) Gott und das zeitliche Univerſum, 3) Gott und das zeitlichewige Univerſum, 4) das Abſolute, Gott in der reinen Fülle ſeines Seins. Ueber dieſen vierten Theil werden wir unten näher reden, die drei erſten Theile aber beweiſen klar, daß, indem ſo das Univerſum, die Welt unmittelbar zu dem Abſoluten hinzugeſetzt wird, weder das Endliche, noch das Unendliche zu ſeinem vollen Rechte kommt. Demungeachtet verkennen

wir keineswegs das tiefe ſpeculative Streben, welches Hrn. Dr. Wirth ſelbſt zu jenen Mängeln geführt hat; es ruht letztlich in dem vollkommen richtigen Gedanken, daß das Endliche in ſeinem ungeſchmälerten Weſen als volles Product des Unendlichen zu begreifen iſt. Indem aber W. eben die volle Production des Endlichen aus dem Unendlichen, des Realen aus dem Idealen, der Materie aus dem Geiſt nicht zu erfaſſen vermag, hat ſich ihm jener Gedanke ſelbſt nicht ſeinem vollen Inhalte nach dargeſtellt, und kommt W. nun dazu, die erſteren der angeführten Momente unmittelbar zu Elementen der letzteren zu machen, dadurch das reine, volle Weſen dieſer, ſowie jener zu ſchmälern. Der weitere Fortgang des Wirth'ſchen Syſtems wird dieß immer deutlicher herausſtellen.

Die reine Einheit iſt nach Wirth der erſte Begriff, der zweite iſt der der ewigen Weſenheit. Sehen wir vor Allem, ob und wie W. von der reinen Einheit weiter zu kommen vermag. In Beziehung auf das „ob" werden wir ſogleich zweifelhaft werden, wenn wir bei W. von der reinen Einheit als dem rein Seienden, dem in ſich ſchlechthin Unterſchiedsloſen, abſolut ſich ſelbſt Gleichen leſen. Wir finden ferner von der reinen Einheit zwar nicht Starrheit oder Lebloſigkeit behauptet, ebenſowenig wird derſelben aber auch nur mit Einem Worte Bewegung, Leben, Thätigkeit zugeſprochen. Dieß läßt freilich der Begriff des rein Seienden, des bloßen Seins nicht zu, und es iſt ſo nicht abzuſehen, wie aus der reinen Einheit die ewige Weſenheit, ſei es, in welcher Weiſe es wolle, werden kann. Es beginnt daher bereits an dieſer Stelle die Wahrheit ſich zu erweiſen, welche ſich uns unten noch beſtimmter ergeben wird, daß nämlich der Begriff des reinen Seins in keinerlei Art für den des Abſoluten genügend iſt. Eben dieß aber halten wir für die nicht geringſte Bedeutung der vorliegenden Schrift, daß in ihr der auch ſonſt wieder auftauchende Begriff des Abſoluten als reinen Seins in ſeiner Nichtigkeit klar hervortritt; denn theils ſteigt Hr. Wirth ſelbſt, um das Weſen des Abſoluten ſowohl, als des Endlichen voller zu gewinnen, zu einem höheren Begriffe jenes, zu dem des Geiſtes auf, theils offenbart ſich bei Wirth, wie mit einem höheren, und zwar dem

allein adäquaten Begriffe des Abſoluten, dem des abſoluten Geiſtes, ſogleich zu beginnen iſt. Dieß letztere erhellt daraus, wie W. nun von der reinen Einheit zu der ewigen Weſenheit gelangt; er thut dieß in folgender Reflexion.

„Die reine, ideelle Einheit iſt, wie ſie am Anfange iſt, das Nichts aller Beſtimmtheit, das pure, lautere Unendliche, dasjenige, was durchaus keine Anderheit in ſich enthält, ſondern nur ſich ſelbſt gleich iſt. Aber eben dieſes Gleiche, welches ſich nur auf ſich ſelbſt bezieht, iſt das Beſtimmte.“ Da die Einheit jedoch als ſolche das Nichts aller Beſtimmtheit, das Unbeſtimmte iſt, iſt ſie nunmehr Einheit des Beſtimmten und Unbeſtimmten, hat dieſe als Elemente. Näher iſt die Einheit ſo Einheit der Discretion und Continuität, ſofern dadurch, daß das Unbeſtimmte als Ausſchließen des Beſtimmten Beſtimmtheit iſt, viele Eins entſtehen. Die Einheit als dieſe Thätigkeit, die vielen Eins zu ſetzen, iſt Discretion, umgekehrt iſt die einheitliche Beziehung der vielen Eins, die auch mit jener Einheit gegeben iſt, die Continuität.

Faſſen wir nun dieſe Ausführung näher ins Auge, ſo werden wir ſchon hier das Beſtreben Wirth's rühmend anerkennen müſſen, auf jenem ſeinem Wege für den Dynamismus und die Conſtruction der Materie einen vollen Grund im Abſoluten zu finden und dieſes als dasjenige zu erfaſſen, welches die Materie in directer Weiſe aus ſich ſetzt. Gerade aber dieſes Vorzugs wegen tritt der Mangel der Wirth'ſchen Conſtruction um ſo deutlicher hervor. Hat man nämlich die Wirth'ſche Lehre von der reinen Einheit geleſen, ſo muß man jenen Uebergang von dieſer zur ewigen Weſenheit auf den erſten Anblick für rein formaliſtiſch halten, man findet nun auf einmal, daß das Unbeſtimmte eben als ſolches, als Ausſchließen des Beſtimmten, ein Beſtimmtes iſt. Sieht man die Sache jedoch näher an, ſo findet ſich auch in dem Citirten ein Zwiſchenſatz, der die nähere Löſung der Sache enthalten ſoll, aber ſchon dadurch verdächtig iſt, daß er ſo unvermerkt das eigentliche agens hereinzubringen ſucht. Dieſer Zwiſchenſatz lautet: „(dieſes Gleiche,) welches ſich nur auf ſich

ſelbſt bezieht". Nichts Anderes als dieſes Sichaufſichbeziehen, die Reflexibilität, Reflexion in ſich, wie beſonders ſpäter von W. geſagt wird, iſt es alſo, wodurch die reine Einheit nun unmittelbar Einheit des Beſtimmten und Unbeſtimmten iſt. Zuerſt nun aber müſſen wir über dieſe Action bemerken, daß ihrer bei Beſchreibung der reinen Einheit mit keinem Worte Erwähnung geſchieht, und daß auch hier, bei der reinen Weſenheit, dieſer Vorgang der reinen Einheit gar nicht erklärt und begründet wird. Dieß iſt ſehr natürlich, da ſich bei näherer Verhältnißſetzung jenes Sichaufſichbeziehens zu der reinen Einheit ergibt, daß durch jenes dieſe in Wahrheit aufgehoben iſt. Denn hat die Einheit als ſich auf ſich beziehend die Elemente des Beſtimmten und Unbeſtimmten, ſo iſt ſie eben nicht mehr reine, ſchlechthin unterſchiedsloſe Einheit, und iſt die reine Einheit als ſich ſelbſt gleich unmittelbar jenes, ſo iſt ebenfalls für ſie als unterſchiedsloſe keine Stelle mehr. Daran ſchließt ſich nun das Zweite, daß das Sichaufſichbeziehen, das Mitſichzuſammengehen immer und unwillkürlich nur iſt im Gegenſatz zu einem Andern, welchem gegenüber die Reflexion in ſich Statt findet. Hrn. Dr. Wirth's eigene Erklärungen über das Weſen des Beſtimmten S. 15. zeigen dieß ganz deutlich, ſo z. B. wenn er ſagt: „Das Beſtimmte iſt, was ſich ſchlechthin gleich bleibt, nicht durch eine fremde Influenz ſich aus ſich heraus reißen und durch dieſelbe ſeine Gleichheit mit ſich aufheben läßt, ſondern in ſich beharrt und ſich nur auf ſich ſelbſt bezieht." Iſt ſo klar, daß auf jene Weiſe, mit der Einheit als ſich auf ſich ſelbſt beziehender das Moment des Gegenſatzes, der Anderheit, des Mannigfaltigen, obwohl auf die feinſte Art, unvermittelt aufgenommen iſt, ſo folgt aus jener Action aber noch ein Drittes für die reine Einheit ſelbſt. Wie ſoll der reinen Einheit als dem rein Seienden, als bloßem Sein jene Thätigkeit zukommen? Es iſt dieß für ſie als des reinen Sein ſchlechthin unmöglich. Die Reflexibilität, Reflexion in ſich wird daher am Ende von Hrn. Wirth ſelbſt als etwas aus und in ſich Thätiges, darum letztlich Geiſtiges gefaßt, worüber wir unten weitläufiger reden werden, und was in den dann zu citirenden Stellen W's S. 34 f. von dieſem ſelbſt

klar ausgeſprochen iſt. Aber deßhalb iſt es nun ein um ſo deutlicher hervortretender Fehler, daß W. nicht mit dem Abſoluten als Geiſt, ſondern mit ihm als reiner Einheit, dem Sein, dem rein Seienden begonnen hat. Inſofern gilt es auch noch Hrn. Dr. Wirth ſelbſt, was er S. 298 über Spinoza bemerkt: „Alſo das Allerniederſte, dasjenige, was das Weſen der anorganiſchen Schöpfung ausmacht, ſoll das Allerhöchſte, das Alleräußerlichſte, das bloße Sein, ſoll das innerſte Centrum der Welt, das ſchlechthin Prädicative ſoll das Subſtanzielle ſein!“ Eine nothwendige Folge von all dem iſt aber endlich, daß alsbald und in dem ganzen Verlaufe des Wirth'ſchen Syſtems die reine Einheit als das rein Seiende ganz zurücktritt, dagegen das Sichaufſichbeziehen, welches allerdings ohne eine Einheit auch nicht ſein kann, aber nach Hrn. Wirth ſelbſt das Eigenthümliche der ewigen Weſenheit begründet, fortan den dominirenden Begriff bildet. Und müſſen wir dem Dargelegten gemäß urtheilen, das Einheitliche und das Mannigfaltige, das Ideale und Reale, das Abſolute und das Endliche ſeien bei W. noch nicht vollkommen vermittelt und in ihrem Gegenſatz überwunden, ſo können wir doch auch an dieſem Puncte ſeiner Conſtruction nicht verkennen, daß er auf's Stärkſte und Beſtimmteſte zu wirklicher Einheit und Vermittlung jener bisher ſtets noch dualiſtiſchen Elemente hinſtrebt. Sehr richtig verlangt W. daher S. 18, daß die Differenz weder bloß vorausgeſetzt, noch auf indirecte Weiſe gewonnen werden dürfe. Aber betrachten wir den Weg, welchen W. ſelbſt gegangen iſt, ſo müſſen wir ſagen, daß er zwar den zweiten Fehler, nicht aber den erſten vermieden und deßhalb auch die directe Weiſe nicht vollkommen erreicht hat.

„Vermöge der Discretion,“ ſagt Hr. Wirth S. 19 f., „ſucht die Weſenheit ſich als unendlich viele Eins zu bethätigen und dieſelben auseinander zu halten, aber vermöge der Continuität läßt ſie dieſe vielen Eins in einander übergehen. Hiedurch entſteht die reine Ausdehnung oder die reine Materie, welche Aether heißt und iſt“... „Als dieſe Materie ſetzt ſie,“ die Weſenheit, „ſich ganz unmittelbar. Sie ſelbſt, die Weſenheit,

iſt zwar nicht die Materie; ſie iſt vielmehr unſinnlich; aber dieſe ihre Unſinnlichkeit iſt keine *Reflexion in ſich ſelbſt*, und iſt daher unmittelbar ein *Erſcheinen*". In dieſen Sätzen, welche den weitern Fortgang des W'ſchen Syſtems enthalten, ſehen wir das verdienſtliche Beſtreben, die Materie als reine Erſcheinung des Unſinnlichen, Ideellen, ebendamit als vollkommen von und aus dieſem Geſetztes zu begreifen. Iſt aber die Weſenheit nach W.'s Sätzen die *unmittelbar als Materie ſich ſetzende*, das ſo erſcheinende Innere, ſo erkauft W. die Production des Reellen aus dem Ideellen dadurch, daß er dieſes in ſeinem wirklichen, ebendamit ſelbſtändigen Inſichſein ſtört, und dasſelbe ähnlich dem *Hegel*'ſchen Abſoluten unmittelbar in das Andersſein übergehen läßt, eben weil es an dieſem ſeine Exiſtenz hat. Das Ideelle iſt ſo auch hier noch mit dem Reellen als einem ihm gegenſätzlichen behaftet, von dieſem als dualiſtiſchem Elemente nicht wirklich befreit. Aus dieſem Grunde iſt auch die Materie nicht volles Product aus und von dem Ideellen. Die Materie ſoll zwar nach W. ſelbſt aus der Weſenheit entſpringen, aber ſtatt daß dieſe nun wirklich jene aus ſich ſetzte, ſetzt ſie ſich ſelbſt unmittelbar als dieſe, erſcheint unmittelbar ſo, iſt im Allgemeinen nur das Innere derſelben als ihres Aeußeren. W. zeigt daher ſchon hier, daß im Ganzen ſeine Grundanſchauung von dem Verhältniſſe des Ideellen und Reellen keine andere iſt, als die des Innern und Aeußern. Obwohl nun bei dieſem Verhältniſſe das Innere die über das Aeußere dominirende und in letzter Inſtanz dieſes nahezu gänzlich ſchaffende Macht iſt, ſo iſt dabei doch jenes in ſeiner Exiſtenz immer unmittelbar bedingt von dem Aeußeren, es iſt Inneres nur als Inneres des Aeußeren. Das, welches dieſes Innere bildet, kommt daher nicht dazu, vollkommen auf ſich zu ſtehen und mit voller Selbſtmacht das Andere aus ſich zu ſetzen.

Näher aber „entſpringt" nach W. S. 20 „die Materie aus dem Ideellen durch ſeine Selbſtauseinanderhaltung." „Denken wir uns," ſagt er eben dort, „genau ein Ideelles, das ſich ſelbſt auseinanderhält, discret verhält, und doch die discreten Eins in

der Einheit auf einander bezieht; ſo iſt nothwendig eine Materie geſetzt. Wir haben nun der Aufforderung W.'s nachzukommen und die Sache möglichſt genau zu denken geſtrebt, müſſen aber offen geſtehen, daß wir nicht haben einſehen können, wie man auf jene Weiſe über das Ideelle hinauskomme. Auch das ſich ſelbſt auseinanderhaltende, discrete und ſich wieder auf die Einheit beziehende Ideelle bleibt ein Ideelles, man mag die Sache wenden und drehen, wie man will. Der tiefſte Begriff der Materie iſt vielmehr ſchon nach Schelling der, daß ſie erloſchener Geiſt, erſtarrte Intelligenz iſt, und muß dieß von der reinen Materie, welche W. hier aufſtellt, am reinſten gelten, ſo können wir jene Wirth'ſche Deduction der Materie nur für die Folge der dort vorliegenden nicht vollen Erfaſſung und Herabdrückung des Begriffs des Ideellen halten.

Mit der Setzung der reinen Materie oder des Aethers iſt jedoch nach Hrn. Dr. Wirth die Actualität der Weſenheit noch nicht abgeſchloſſen. Der Aether, die reine Ausdehnung, iſt formlos. Die Weſenheit aber, fährt W. fort, iſt an ſich Einheit, folglich auch die Kraft, das Mannigfaltige, das ihr immanent iſt, auf die Einheit zu beziehen, d. h. ſie iſt formirendes Princip. Den formloſen Aether formirt die Weſenheit aber nun ſo, daß ſie die Continuität unter die Potenz der Discretion und dieſe unter die Potenz jener ſetzt, wodurch die Contractiv- und Expanſivkraft entſteht, welche, weil im Gleichgewichte wirkend, den Aether gleichſehr ausſpannen und centraliſiren. Hieraus entſpringt der ätheriſche Sphäros. In dieſen Sätzen W.'s leuchtet das bereits berührte richtige Beſtreben wieder hervor, dem Dynamiſmus eine vollere Kraft der Setzung zu vindiciren, oder, wie W. S. 20 ſagt, den „Dynamiſmus als Grund des Materialiſmus" zu erfaſſen, womit eben auch das weitere Streben gegeben iſt, den Dynamiſmus auf das Abſolute, das Allbefaſſende, den Urgrund, beſtimmter zurückzuführen und in dieſem auch für jenen die Fülle des Seins, wie die ganze Art und Weiſe der Setzung zu gewinnen. Daß aber dieß von W., obwohl angeſtrebt, doch nicht vollkommen erreicht iſt, zeigt ſich hier in einem neuen Bei-

ſpiele. Es iſt weſentlich die in den obigen Sätzen enthaltene Doppelſetzung der ewigen Weſenheit, zuerſt als Diſcretion und Continuität, dann als Expanſion und Contraction, in keiner Weiſe näher begründet; ſie iſt eben mit dem Aether als dem zuerſt formloſen, aber nothwendig zu formirenden gegeben, und doch hätte eine Begründung aus der Natur der ewigen Weſenheit ſelbſt um ſo mehr geleiſtet werden ſollen, als bei dem ganzen Fortgange in der Conſtruction des Abſoluten nach Hrn. Dr. Wirth ſich ſonſt nie eine ſolche Doppelſetzung findet, ſondern mit dem Sichinſichzurückwenden immer eine höhere Weiſe des Abſoluten reſultirt. Dieſe allgemeine Norm hier zu verlaſſen, war W. freilich durch die Natur der Sache ſelbſt genöthigt, denn bei der nächſten Stufe des Abſoluten, bei dem göttlichen Leben iſt nothwendig jene unorganiſche Bildung des Univerſums als vollendete, iſt die formirte Materie Vorausſetzung. Solche Bewältigung des conſtructiven Ganges durch das Empiriſche, wie die obige, iſt aber eine Folge davon, daß das letztere nicht in ſeiner ganzen Tiefe und Fülle philoſophiſch erfaßt iſt, ebendaher auch nicht vollkommen aus der philoſophiſchen Idee ſelbſt fließt. Ja es wäre offenbar conſequenter von Hrn. Wirth geweſen, wenn er die Discretion und Continuität geradezu zu den Elementen der reinen Einheit, die Expanſion und Contraction zu denen der Weſenheit gemacht hätte. Denn einerſeits wäre dann dem ſein volles Recht geſchehen, wozu W. ſich ſelbſt getrieben findet, nämlich die Discretion und Continuität der reinen Einheit möglichſt nahe zu rücken und ihr einzuverleiben, andererſeits und hauptſächlich wäre dann die Actualität, welche bei der Discretion u. ſ. w. Statt findet, nicht ganz unbegründet, wie es jetzt der Fall iſt, bei der Weſenheit, hereingenommen ſondern die reine Einheit wäre von vornherein eben dieſe Activität, welche in der Discretion und Continuität ſich bethätigt. Warum W. die Sache nicht ſo gefaßt hat, iſt jedoch klar; denn da wäre der Dualismus, der ſein ganzes Syſtem durchzieht, gleich im Anfangsbegriffe hervorgetreten, es wäre die Ueberwindung des Dualismus, welche W. ſelbſt auch fordert und anſtrebt, gleich am Anfange als etwas Nichtiges geſetzt.

Die dritte Beſtimmtheit des Abſoluten, „das göttliche Leben," „die Zoe," erſteht nach W. aus der ewigen Weſenheit folgendermaßen. „Die Beſtimmungen der Weſenheit, die Contractiv= und Expanſivkraft ſind unmittelbar Kräfte der Materie ſelbſt. Allein die Weſenheit iſt eine Form der abſoluten Einheit, die an ſich nichts Sinnliches, ſondern etwas Ideelles iſt." So kommt nun die Einheit dazu, ſich aus der Weſenheit in ſich zu reflectiren, ſich dem Sinnlichen gegenüber in ihrer Idealität zu erfaſſen. Dadurch iſt die Materie zur Paſſivität herabgeſetzt und die Weſenheit iſt nunmehr Leben. Die Wichtigkeit des Begriffs des Lebens nun auch für das Abſolute ſieht W. trefflich ein und fragt daher S. 25: „Wäre Gott nicht Leben, wie könnte das endliche Leben ſeyn?" Es iſt dieß eine einfache Widerlegung des Begriffs Gottes als reinen Seins, als des ebendamit unlebendigen, in ſich verſchloſſenen, aus dem ſich daher conſequenterweiſe das Endliche durch eigene Kraft und That erheben muß. Aber jene Frage gilt nicht nur gegen dieſe, ganz ausgebildete Meinung, ſondern auch gegen die von W. ſelbſt aufgeſtellte Anſicht. Denn mit demſelben Rechte müſſen wir weiter fragen: Wäre das Abſolute nicht von Anfang an Leben, wie könnte es ſelbſt aus ſich (der reinen Einheit und ewigen Weſenheit bei W.) als Leben erſtehen? Leben kann, die Sache in ihrem letzten Grunde betrachtet, nur aus Leben erſtehen, wie Geiſt nur aus Geiſt. Aus dem Höheren, welches das Niederere als aufgehobenes Moment in ſich befaßt, kann wohl dieſes, nicht aber aus dem Niederen als abſolutem Grunde das Höhere entſpringen. Dieß gilt für das Endliche, wie für das Abſolute ſelbſt. Letztlich folgt hieraus, daß das Abſolute gleich von Anfang an als Leben, und nicht bloß als dieſes, ſondern da es nach W. ſelbſt als abſoluter Geiſt, Centralgeiſt vollendet iſt, beſtimmter und höher noch als Geiſt gefaßt werden muß. Hierin iſt dann das Moment des Lebens unmittelbar ſchon enthalten, während nicht umgekehrt der Begriff des Lebens das Moment des Geiſtes ſchon in ſich befaßt. W. aber hat uns in ſeiner bisherigen Deduction für den Begriff der Activität und damit auch für den des Lebens bereits den Beweis

geliefert, daß, wenn das Abſolute nicht von Anfang an beſtimmt als lebendig, thätig gefaßt iſt, Activität, Lebendigkeit nicht in organiſcher Weiſe reſultiren kann, ſondern unvermittelt aufgenommen werden muß.

Wie nun die göttliche Zoe, welche noch nicht die Kraft hat, ſich in ſich ſelbſt gegen die Urmaterie zu halten, ſondern die dem Sphäros immanente Formeinheit, auf ewige Weiſe das Inſich-Gehen des Sphäros iſt, zur Centralſeele des Univerſums wird, ſtellt W. in folgender Weiſe dar. „Das Leben iſt der Beginn des Negativen in der Einheit gegen das bloße Sein. Indem in ihm der Anfang des rein idealen Inſichkreiſens der Einheit in ſich geſetzt iſt, ſchlägt der Blitz der Unendlichkeit in ſie ein; denn die Unendlichkeit iſt das Sicherfaſſen der Einheit als Einheit des Anfangs und des Endes ihrer in ſich kreiſenden Bewegung. Der Sphäros aber iſt endlich" und ſo im Raume begränzt; „über die Raumgrenze aber treibt die Einheit in der lebendigen Thätigkeit hinaus. Indem daher das Leben die an ſich ſchon in der Weſenheit liegende Unendlichkeit wirklich bethätigt, reizt es die Weſenheit, aus ihrer Ruhe im Sphäros ſich zu erheben," ebendamit das unbeſtimmte Viele, die Exiſtenz der Unendlichkeit zu ſetzen. Zu der Erſcheinung der Unendlichkeit gehört jedoch noch das, daß eine beſondere Sphäre ſchon verwirklicht iſt, die Unendlichkeit damit bereits einen Gegenſatz hat, und ſo über die beſondere Sphäre hinaus ſtrebt. Da aber endlich der hinausgehenden Richtung der Unendlichkeit vermöge der Einheit eine zurückkehrende ſich entgegenſetzt, ſo entſteht ein Cyklus ätheriſcher Sphären, ebendadurch wird das Centrum frei, hat ſich aber noch unmittelbar in denſelben und iſt ſo Selbſtempfindung, Seele.

Gegen dieſe ganze Deduction haben wir nun den Haupt-Einwurf zu machen, daß keineswegs nachgewieſen iſt, wie das Leben, als Beginn des Negativen in der Einheit gegen das bloße Sein, dieſe Negativität aus ſich in einer weitern, höhern Weiſe vollzieht, ſich aus ſich zu dieſer erhebt, oder wie das Leben aus ſich dazu kommt, die ſchon in der Weſenheit liegende Unendlich-

keit wirklich zu bethätigen, und ſo das Abſolute als Centralſeele zu ſetzen. Gerade dieſe Hauptforderung an die Deduction iſt von Hrn. Dr. Wirth nicht erfüllt; es iſt wohl klar gemacht, daß die Seele die folgende, höhere Stufe nach dem Leben iſt, daß aber dieſes ſelbſt oder das Abſolute von ihm aus ſich zu jener erhebt, iſt bei W. nur ein Blitz, der einſchlägt, man weiß nicht, woher? Gerade ebenſowenig, als jenes, iſt von W. wirklich gezeigt, wie die ewige Weſenheit aus ſich zum Sicherfaſſen gegenüber von der Materie, zur Zoe kommt, und ebenſowenig haben wir auch das wirklich nachgewieſen gefunden, wie die reine unterſchiedsloſe Einheit ſich zu den Elementen des Beſtimmten und Unbeſtimmten unterſcheidet. Dieß Alles iſt von W. nur behauptet und vorausgeſetzt. Zu erklären und wirklich nachzuweiſen wäre Alles nur, wenn das Abſolute als wirklich abſoluter Geiſt an den Anfang geſtellt und von ihm aus Alles deducirt würde. Auf dieſer Grundlage vermöchte ſich dann das ſich in der Welt ausprägende Abſolute von dem reinen Sein zu der die Materie geſtaltenden Weſenheit, von dieſer zur Zoe, von der Zoe zur Seele, und von der Seele zum Geiſte zu erheben. Inſofern iſt die Hegel'ſche Deduction des Weltganzen, da ſie das Abſolute als geiſtiges ſogleich zu Grunde legt, genügender; dabei theilt mit ihr Wirth den Fehler, jene Entwicklung als Entwicklung des Abſoluten ſelbſt zu betrachten.

Noch einen weiteren Einwurf ruft die im Obigen enthaltene Deduction des Vielen hervor, nämlich den, daß dabei das Beſondere unvermittelt aufgenommen, ſeine Geneſis und wirkliche Ableitung nur vorausgeſetzt, nicht aber geleiſtet iſt. Es ſtellt ſich dieſes Eine in mehreren verſchiedenen Arten dar: zuerſt in der, daß nach W. der Sphäros endlich, im Raume beſchränkt ſein ſoll. Hiergegen müſſen wir nach W. ſelbſt Einſprache erheben. Iſt der Sphäros doch nach W. das reine Erſcheinen der im Aether wirkenden Weſenheit, ſind die Weſenheit und die Zoe die dem Sphäros immanenten Formen des göttlichen Seins, ſo kann dieſer ſo wenig, als jene, endlich ſein. Der Sphäros, die allgemeine ätheriſche Sphäre kann als ſolche nicht wieder eine beſondere ſein. Soll

dieſe Sphäre dennoch eine beſondere ſein, ſo verlangt W. offenbar für die Beſonderung ein primitives Beſonderes, gewiß ein ſprechendes Zeugniß davon, daß er das Beſondere, Viele nicht vollkommen aus dem Allgemeinen, Einheitlichen abzuleiten vermochte. Dieſes Unvermögen und die Vorausſetzung des Beſondern für die eigentliche Beſonderung tritt offen zu Tage in folgenden Sätzen W.'s S. 26: „Die Unendlichkeit, welche die den Lebenspuls in ſich tragende Weſenheit zu verwirklichen ſtrebt, kann daher ſelbſt nur eine unbeſtimmte Vielheit von ätheriſchen Sphären ſein. Dadurch nämlich, daß eine beſondere Sphäre ſchon verwirklicht iſt, hat die Unendlichkeit, welche über ſie hinausſtrebt, bereits einen Gegenſatz. Die Unendlichkeit, ſich ſetzend als Gegenſatz zu einem beſonderen Daſein, iſt aber ſelbſt wieder nur eine beſondere Exiſtenz; dieß iſt wieder der Unendlichkeit inadäquat und es muß wieder ein Hinausſtreben ſich bilden" u. ſ. f. Aus ſolchem Mangel einer wirklichen und vollen Ableitung des Beſonderen erklärt es ſich auch zum Theil, warum W. ſo ſehr bemüht iſt, an die Stelle des Heraustretens des Abſoluten aus ſich eine Syſtole dieſes in ſich anzunehmen. Dieſer Begriff iſt nun allerdings gegen ein Herausfallen des Andern aus dem Kreiſe des Abſoluten in ſeinem Recht, es iſt darin die Immanenz der Welt in Gott als compenſirendes Moment zu der Immanenz Gottes in der Welt erhalten und hervorgehoben. Wie aber die erſtere Weiſe der Immanenz für ſich allein ein einſeitiges Extrem bildet, ebenſo verhält es ſich mit jenem Zuſammengehen Gottes mit ſich, wenn ihm nicht ein Sichausſchließen dieſes zur Seite geht. Es muß in dieſem Falle das Moment des Andersſeins nicht nur unmittelbar in das Abſolute aufgenommen, ſondern näher noch als der Punkt im Abſoluten fixirt werden, an welchem als einem Anſtoße der Fluß des Abſoluten ſich ſpaltet. Aus der Vorausſetzung des Momentes des Beſonderen folgt weiter, daß nicht die Eine weſenheitliche, ätheriſche Sphäre ſich dirimirend die Vielheit der Sphären, welche in der Centralſeele hervortreten ſollen, aus ſich erſtehen läßt; wie endlich das unvermittelte Geſetztſein des Beſondern noch in dem Satze W.'s S. 28 f.

ausgeſprochen iſt: „Es läßt ſich auch nicht denken, daß die Centralſeele des Univerſums ſich von den ätheriſchen Sphären unterſcheide, ohne daß in dem Akte dieſes Sichunterſcheidens unendliche beſeelte Henaden in ihr ſich zu regen begönnen, und das Streben ſich bildete, ihr ſeeliſches Sein den Sphären ſelbſt wieder einzubilden und ſomit wirkliche Seelen zu werden.“ Die ganze bloß henadiſche oder monadiſche Anſchauung iſt ja überhaupt das andere Extrem zu der alles Beſondere in dem Allgemeinen verſenkenden, und leidet im Gegenſatz zu dieſer daran, das Beſondere und Einzelne nicht vollkommen zu dem Allgemeinen hin- und daraus wieder abzuleiten. Daß W. an dieſem Mangel leidet, zeigt ſich aber beſonders deutlich an dem erläuternden Beiſpiel, welches er S. 28 gebraucht, indem er ſagt: „Wie in jedem endlichen beſeelten Weſen wieder jedes Organ ſeine beſondere Seele hat, über alle dieſe Seelen Eine Centralſeele herrſcht, ſo iſt die Seele des ätheriſchen Sphärencyklus die empfindungsvolle Einheit aller endlichen Seelen.“ Es iſt nicht einzuſehen, wie W. jenes gleich einer feſtſtehenden Wahrheit zu behaupten vermag, indem gerade das Gegentheil Statt findet und längſt erkannt iſt, daß durch eine derartige Meinung, wie ſie dort von den endlichen beſeelten Weſen ausgeſprochen iſt, der Eine Organismus als der ebendamit von Einer Seele beherrſchte und durchdrungene geradezu aufgehoben würde. Wir müſſen daher in jener ganzen Anſicht W.'s einen Rückfall in den Leibnitzſchen Standpunkt anſehen, der zwar mit Recht das Moment der Einzelnheit zu gebührender Geltung zu bringen ſtrebt, dadurch aber in den entgegengeſetzten Fehler der monadiſchen Zerſpaltung geräth.

Da jedoch die Centralſeele eben als ſolche ſich noch im Sinnlichen empfindet und ſo bloß relativ Reflexibilität iſt, ſo muß ſich die Einheit als ſchlechthinige Reflexion ſetzen, ſich über ihre Exiſtenz als Centralſeele emporheben. „So iſt ſie Geiſt des Sphärencyklus oder Centralgeiſt des Univerſums. Denn Geiſt iſt die ſich ſchlechthin in ſich zurückwendende Einheit, welche darum völlig frei von aller Sinnlichkeit iſt, ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet und doch ſich gleich bleibt“ (S. 30 der W'ſchen Schrift).

Ehe wir nun dieß weiter verfolgen, müſſen wir hinſichtlich des Geiſtſeins des Abſoluten, wie es bei Hrn. Dr. Wirth Statt findet, einige Notizen einſchalten. Wir werden vor Allem unwillkürlich getrieben, die Wirth'ſche Lehre mit der Hegel's zu paralleliſiren, obwohl W. ſelbſt nicht darauf hindeutet und auch bei der Darſtellung der Hegel'ſchen Philoſophie ſein nahes Berühren dieſer ganz überſieht. Es wird ſich aus jenem ergeben, daß W. allerdings keinen unbedeutenden Schritt über Hegel hinaus gethan, aber von den Mängeln, an denen die Hegel'ſche Lehre des Abſoluten leidet, ſich nicht ganz frei gemacht hat. Schon das mahnt uns an Hegel, daß, wie bei ihm das Abſolute das immer wieder ſich in ſich zurücknehmende iſt, ſo bei Wirth dasſelbe ſich emporhebt, indem die Einheit ſich in ſich zurückwendet, nur mit dem Unterſchiede, daß ſolches Fortſchreiten bei Wirth gerade in dieſem Sichinſichzurückwenden, bei Hegel mehr in dem Ausſichheraustreten des Abſoluten ruht. Wir wollen nun zwar in dieſer Beziehung weder für den einen, noch für den andern hier einen Tadel begründen; wenn es aber Hegel längſt mit Recht zum Vorwurf gemacht iſt, daß bei ihm das Abſolute abſoluter Geiſt erſt iſt am Ende, als Reſultat, daß das Abſolute von ihm als werdend, ſich entwickelnd gedacht werde, ſo treffen dieſe Vorwürfe auch Hrn. Wirth, obgleich nicht ganz in derſelben Stärke. Wir geben gerne zu, daß dieſer über Hegel hinaus iſt, das Abſolute bei ihm nicht in und an der Welt ſich entwickelt und da zum Selbſtbewußtſein kommt, ebendeßhalb auch der Proceß des Abſoluten weniger hervortritt. Dennoch realiſirt ſich nach W. das Abſolute obwohl vollkommen in ſich, auch nur vermittelſt des Univerſums, in der Beziehung zu dieſem. Statt daß daher bei Hegel das Abſolute abſoluter Geiſt erſt iſt an der Spitze der Weltentwicklung, ſo iſt es derſelbe nach Wirth an der Spitze ſeiner Selbſtentwicklung, und uns ſtellt ſich auch eine ſolche Reihenfolge der Selbſterhebung des Abſoluten zum Geiſte unwillkürlich als ein Werden oder als Succeſſion dar, ſo ſehr die Sache als ewig ſich vollziehend behauptet wird. Demungeachtet könnte man ſelbſt Hrn. Wirth den Vorzug vor Hegel nicht

ohne Schein ſtreitig machen, weil dieſer, indem er den Proceß des Abſoluten im Endlichen vor ſich gehen läßt, jenes daneben für ſich reiner zu erhalten vermag und an ihm als der abſoluten Idee einen von vorn herein beſtimmter gefaßten, geiſtigen Hintergrund hat. Indem jedoch der Begriff der abſoluten Idee ein in ſich noch abſtracter bleibt, iſt das Streben W.'s nach einem beſtimmteren und concreteren Begriff des Abſoluten ganz begründet. Daß aber der abſolute Geiſt und damit das Abſolute überhaupt bei Wirth zu keinem vollen, ebendamit wirklich ſelbſtſtändigen In- und Fürſichſein gekommen iſt, dazu bedürfen wir keines weiteren Beweiſes mehr, als der Ausdrücke: Centralgeiſt des Univerſums, und vorher: Centralſeele des Univerſums. Aus allen dieſen Mängeln folgt endlich auch der, daß der abſolute Geiſt nicht der volle Gott iſt, ſondern nur eine Beſtimmung neben den andern, weßhalb W. S. 34 vom Geiſt als in Gott redet.

Aus dem Vorangehenden ſchon läßt ſich ſchließen, daß Hr. Wirth über das ganz empiriſche Weſen des Geiſtes nicht hinausgekommen und zu dem reinen Weſen deſſelben nicht hinaufgeſtiegen iſt. Dieß wird ſich uns ſogleich näher zeigen. S. 30 ſagt W.: „Die abſolute Einheit, welche ſich ewig alſo erfaßt und doch zugleich ſich von ſich unterſcheidet, iſt ebendamit ſich ſelbſt Gegenſtand oder es kommt ihr zu das Selbſtbewußtſein. Jedes Selbſtbewußtſein, alſo auch das göttliche, ſetzt voraus drei Bedingungen, ohne welche es nicht iſt, eine unreflectirte Weſenheit, ein Seiendes, dem es gegenüber iſt, und ein Medium zwiſchen ihm ſelbſt und der Weſenheit." Dieſe drei Bedingungen wie des Selbſtbewußtſeins überhaupt, ſo auch des göttlichen, mögen ſich allerdings ergeben, wenn der Geiſt, wie Wirth S. 36 ſagt, ein Inſichſein iſt, das ein Außerſichſein vorausſetzt, wenn aus eben dieſem Grunde nach W. Gott als Geiſt von einer Sinnlichkeit umgeben iſt. Hiemit iſt der unbewältigte Dualiſmus zwiſchen dem Idealen und Realen in ſeiner oberſten Spitze offen herausgetreten, da zur Bewältigung deſſelben gehört, daß der Geiſt, als abſoluter Geiſt, daher alle Realität aus ſich ſetzend

und in ſich befaſſend, ebendamit alles andere Sein als letztlich ganz aus jenem geiſtigen Grunde entſprungenes und auf ihm ruhendes gedacht werden muß. Gerade deßhalb verlangt das Selbſtbewußtſein und ſchon das des empiriſchen, menſchlichen Geiſtes für ſich einen rein geiſtigen Grund. Iſt ferner der empiriſche Geiſt, nur weil er das Object ſich gegenüber vorfindet, ſelbſtbewußt im unterſcheidenden Acte von dieſem, ſo ſehen wir deutlich, daß das Sein, die Weſenheit und die Medien der Zoe und Centralſeele nur darum für das göttliche Selbſtbewußtſein nöthig befunden werden, weil W. Gott als Geiſt nicht über den Gegenſatz zum Objecte erhaben, ſondern noch mit dieſem behaftet faßt. Wenn aber dennoch für das Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes ein Sichunterſcheiden dieſes in ſich zu fordern iſt, ſo iſt dieß dadurch vollkommen und auf rein geiſtige Weiſe geleiſtet, daß Denken und Wille als die zwei Factoren des Geiſtes überhaupt und ſo auch des abſoluten Geiſtes begriffen werden *).

Wie ſehr der Werth und die Bedeutung der Geiſtigkeit des Abſoluten bei Hrn. Dr. Wirth geſchmälert iſt, erſieht man weiter auch daraus, daß er S. 31 die „Vorſtellung“ Gottes als Geiſtes ohne Weſenheit und ohne die Medien der Zoe und der Centralſeele für eine ſolche erklärt, welche der Fülle Gottes keineswegs entſpreche, in dem nicht bloß der Geiſt, ſondern auf ewige Weiſe alle ſchaffenden Subſtanzen ſeien. Das iſt freilich hier der Grundfehler, daß W. der Spinoziſtiſche Satz von der Einheit der Subſtanz und von Gott als der Einen, allbefaſſenden, abſoluten Subſtanz entſchwunden iſt; obwohl uns keineswegs der Spinoziſtiſche Begriff der Subſtanz und Gottes genügen kann,

*) Dieſe Dualität der Factoren hat der Verf. dieſer Kritik in ſeiner Schrift: Ueber die weſentlichſten Forderungen an eine Philoſophie der Gegenwart und deren Vollziehung, Ulm 1846, näher nachgewieſen S. 31 f., wie er ebendort S. 72. 46 f. 55 ff. auch die Forderung, das Abſolute als von Anfang an wirklich abſoluten Geiſt zu denken, und die wirkliche Ueberwindung des Gegenſatzes zwiſchen Idealismus und Realismus von der Grundanſchauung jenes aus genauer erörtert hat.

wir vielmehr fordern, daß der abſolute Geiſt als ſolcher die Eine Subſtanz ſei und umgekehrt, und ſo zugleich die unumſtößliche Wahrheit, welche in jenen Sätzen Spinoza's liegt, in ihrer vollen Geltung erhalten. Weil aber bei W. dieß nicht der Fall iſt, ſo verkennt er auch den tiefen Sinn der modernen Philoſophie, welche auf nichts Anderes hinzielt, als den Geiſt als die Eine, abſolute Subſtanz zu erfaſſen und aus ihr alles Uebrige zu deduciren. Es iſt deßhalb falſch, wenn W. der modernen Philoſophie Spiritualismus Schuld gibt; ſie will keinen Spiritualismus, kein Geiſtiges, das in dualiſtiſchem Gegenſatze zum Reellen ſteht, ſondern den Geiſt, das Ideelle als das (letztlich) allein Reelle, ebendamit als die wirkliche, volle Genetrix und Geneſis aller Geſtaltungen des Seyenden, ſie will — um es kurz zu ſagen — einen Idealismus, der in ſich der volle Realismus iſt.

Gott iſt, nach W. S. 35, „eine Vierheit von Subſtanzen" (Weſenheit, Zoe, Centralſeele, Centralgeiſt), „aber nur Ein Selbſt." In Betreff dieſes Satzes übergehen wir, wie es mit der Einheit dieſes Einen Selbſt ſtehen muß, wenn die Subſtanzen ein ſolches, wie es bei W. häufig ſich findet, ſelbſtſtändiges Sein haben, oder was aus den Subſtanzen werden muß, wenn entweder auch häufig bei W. die Zoe und Centralſeele bloße Medien zwiſchen der Weſenheit und dem Geiſte ſind, oder, worauf wir alsbald zu reden kommen werden, wenn W. ſelbſt Gott als Geiſt als die eigentliche und tiefſte Subſtanz betrachtet. Zuvor jedoch müſſen wir fragen: was iſt aus der reinen Einheit geworden, auf welche die ewige Weſenheit und letztlich der Geiſt folgte? Wie geſchieht es, daß ſie ganz vergeſſen zu ſein ſcheint und nicht als die erſte Subſtanz, deren es dann überhaupt fünf in Gott gäbe, aufgeführt wird? Von der reinen Einheit wird doch ſchon S. 13 ebenſo beſtimmt, als von einer jener vier Subſtanzen, behauptet, daß ſie nicht bloß in unſerem Bewußtſein, ſondern ein Seiendes, ja das rein Seiende ſelbſt ſei. Wir müßten uns daher billig verwundern, wenn die reine Einheit, der Grundbegriff der Philoſophie, bei Hrn. Wirth gänzlich verloren gegangen wäre, und können deßhalb nur annehmen, daß im Verlaufe des Syſtems

ein anderer Begriff an die Stelle jenes getreten ſei, dieſer ſich ſelbſt in einen tieferen Begriff umgeſetzt habe. Wir haben ſchon im Anfange nachgewieſen, daß W. von der reinen Einheit aus nicht weiter gelangen konnte, wenn er ſie nicht im Grunde doch als thätig, geiſtig gedacht hätte. Dieß mußte natürlich jetzt, wo das im Grundbegriffe enthaltene Weſen in ſeiner vollen Explication und Beſtimmtheit, als Geiſt, zu reſultiren hatte, ganz offen hervortreten. Der volle und nicht unbedeutende Fehler hiebei iſt nur, daß dieſes Reſultat in der reinen Einheit, als dem unterſchiedsloſen, reinen Sein, in keiner Weiſe eine Begründung hat, ſondern jene als die Weſenheit, Zoe, Seele und letztlich die Vollendung dieſer, den Geiſt, begründend nur vorausgeſetzt iſt und als ſolches an ſich oder im Hintergrunde Geiſtiges in dem ganzen Fortgange von der ewigen Weſenheit an, der Natur der Sache nach nothwendig immer deutlicher zu Tage kommt. Am Erſichtlichſten iſt dieß demnach beim Centralgeiſte, was folgende Sätze W.'s beweiſen. S. 34 heißt es: „der Geiſt iſt die höchſte und letzte Form in dem göttlichen Sein. Denn er iſt die Einheit ſchlechthin. Die Einheit, haben wir geſehen, kann nur als Discretion gefaßt werden; iſt ſie aber dieß, ſo iſt ſie Einheit in der Selbſtunterſcheidung, folglich Geiſt. Der Geiſt iſt daher die ſich wieder erfaſſende, das Ende in ſich zurückbeugende Einheit." Wir haben ſchon oben bemerken müſſen, wie die Einheit unmittelbar in der Weſenheit zu verſchwinden droht, ſofern ſie als das rein Unterſchiedsloſe unmittelbar das ſich in ſich ſcheidende, die Einheit des Beſtimmten und Unbeſtimmten ſein ſoll. Dieß, was wir oben aus der Wirth'ſchen Darſtellung gefolgert haben, iſt hier deutlich ausgeſprochen, daß die Einheit nämlich nur als Discretion gefaßt werden könne. Wie aber die Einheit, da ſie als das Erſte im Abſoluten nur aus ſich thätig ſein und ſich ſelbſt in ſich ſcheiden kann, letztlich im Geiſte aufgeht, iſt in jenen Sätzen ebenfalls geſagt. Iſt die Einheit nur als Discretion und als dieſe Einheit in der Selbſtunterſcheidung, Geiſt, ſo iſt ſie ebenſo unmittelbar als jenes, auch dieſes. Eben dieſe letztlich geiſtige Faſſung der Einheit drückt W. aus, wenn er S. 34 ſagt:

„die reine Einheit iſt uranfänglich Reflexibilität.“ Wir haben rückſichtlich einer ſolchen Bezeichnungsweiſe bereits oben angeführt, daß die reine Einheit als das rein Seiende, abſolut ſich Gleiche, jene Thätigkeit ausſchließt; und wir können uns deſſen auch nicht anders überzeugen, obgleich W. S. 34 ſagt: „Man denke ſcharf den Begriff der reinen Einheit und man kann ſie nicht anders, denn als ewige Reflexibilität denken.“ Dieß vermag uns um ſo weniger zu einer Aenderung unſerer Anſicht zu bewegen, da, wenn die Sache ſich wirklich ſo verhielte, W. ſelbſt gewiß da, wo er die reine Einheit beſchreibt, auch jenes Begriffs erwähnt und nicht den ganz anderen des rein Seienden gebraucht hätte. Als im Gegenſatz zu einem mit ihr verflochtenen Andersſein ſtehend mag ſich für die reine Einheit allerdings der Begriff der Reflexibilität ergeben, aber W. ſelbſt weiß, wo er von der reinen Einheit als ſolcher handelt, wohl, daß in ihr alle Gegenſätze ausgelöſcht ſind, ſie daher als das alles Gegenſätzliche ſchlechthin in ſich zuſammenſchließende Eine zu betrachten iſt. Daß aber W. von dieſer Anſicht zu jener gelangt iſt, und zwar alsbald und immer ſtärker nach geſchehener Darlegung der reinen Einheit, liefert einen neuen Beweis dafür, wie wenig er den Begriff der allbefaſſenden Einheit voll und rein zu faſſen und feſtzuhalten vermochte. Zu dieſer vollen und reinen Erfaſſung, welche dann auch von ſelbſt unbewegt feſtgehalten worden wäre, hätte gehört, das Abſolute ſogleich im Anfange als abſoluten Geiſt zu faſſen. Ja, wie ſehr dieſer Begriff das ganze Weſen des Abſoluten begründet und ausmacht (ebendamit auch den Anfangsbegriff der reinen Einheit verdrängt) ſpricht Hr. Dr. Wirth ſelbſt aus, wenn er S. 34 f. zuſammenfaſſend ſagt: „Die abſolute Einheit iſt ewig Reflexion, Geiſt, aber als Geiſt ſetzt ſie ſich ihre Weſenheit eben ſo ewig gegenüber, um aus ihr durch die Medien der Zoe und der Seele in ſich zu gehen.“ Aehnlich heißt es S. 35: „Wenn wir den Ausdruck Subſtanz nicht bloß im relativen, ſondern im abſoluten Sinne nehmen und darunter dasjenige verſtehen, was allein als das Selbſtſtändige ſich behauptet und in deſſen Einheit alles Uebrige bei aller relativen Spontaneität doch

ruht, ſo können wir auch ſagen, Gott iſt nur Eine Subſtanz, nämlich in dem Sinne, daß der Geiſt die Subſtanz der Subſtanzen iſt.“ In Betreff der erſteren Stelle nun müſſen wir beifügen, daß eine Reflexion, Zurückwendung in ſich, welche erſt gegenüber der Weſenheit und vermittelſt der Medien der Zoe und der Seele wirklich in ſich geht und ſo ſich wiſſend iſt, nicht ſchon in ihrem Anfange als Geiſt bezeichnet, dieſer alſo als das Treibende in jener nicht betrachtet werden kann. Bei dem auf dem abſoluten Geiſte ruhenden creatürlichen Geiſte, aber nur bei dieſem, iſt jenes der Fall. Rückſichtlich der zweiten aus Wirth angeführten Stelle muß uns der ſchwankende Begriff der Subſtanzen und des Geiſtes als ſolcher Subſtanz auffallen. Denn es kann doch nicht das Abſolute als Geiſt die vierte neben den drei andern Subſtanzen und zugleich die Subſtanz dieſer ſelbſt, er kann nicht relative und abſolute Subſtanz in Einem ſein. Dieſe unſichere Stellung der Subſtanz ſowohl, als des göttlichen Geiſtes, hat ſeinen Grund eben auch wieder darin, daß dieſer der eigentlich dominirende und allſetzende Begriff ſein ſoll, und doch in Wahrheit nicht iſt, oder daß das Ideelle den vollen Grund des Reellen ausmachen ſoll, aber der Dualismus zwiſchen beiden noch nicht ganz überwunden iſt. Hinſichtlich der drei übrigen Subſtanzen, der Weſenheit, Zoe und Centralſeele, zeigt ſich jenes Schwanken darin, daß ſie auf der einen Seite „Gott als dem Centralgeiſte zu Grund liegen,“ dabei aber doch den idealen Impuls von dieſem empfangen ſollen. Denn es ſagt W. ebendort S. 36: „Gott iſt der ſeeligſte, ja er iſt das ſeelige Leben ſelbſt, weil, wie bewieſen, in ihm der reine Impuls, welcher von dem Centralgeiſt in Gott ausgeht, durch alle Subſtanzen in Gott frei verläuft und in den Centralgeiſt erfüllt zurückgeht.“ Iſt nach dieſer Stelle nicht eigentlich der Centralgeiſt das Uranfängliche, der Weſenheit u. ſ. w. Vorausgehende? Den Centralgeiſt nennt W. S. 35 „die Eine herrſchende Subjectivität, von welcher der Anfang des Impulſes im göttlichen Sein ausgeht und in welche dieſer Impuls, nachdem er die drei übrigen Subſtanzen durchlaufen, wieder zurückläuft.“ Iſt nach dieſen Worten die Thätigkeit Gottes in

Wahrheit eine Selbſtvermittlung und Kreislauf des Centralgeiſtes in und mit ſich, wie kann dann wieder S. 36 von W. geſagt werden, die Thätigkeit Gottes ſei eine freie, durch das Leben und die Seele hindurchgehende Oscillation zwiſchen dem Centralgeiſte und der Weſenheit?

Daß Hr. Dr. Wirth über den Begriff des Abſoluten als des Weltgeiſtes nicht hinauskommt, bedarf nach der ganzen bisherigen Auseinanderſetzung ſeiner Theorie keiner weitern Nachweiſung. Gott iſt auch nach W.'s Beſtimmung S. 36 die reine, allerfüllte und thätige Harmonie des Univerſums, nach S. 49 der ſelbſtbewußte Geiſt des reinen Univerſums oder des ewigen ätheriſchen Sphärencyklus. Wir wollen zwar keineswegs läugnen, daß Gott als Weltgeiſt nach der Wirth'ſchen Lehre über den gewöhnlichen Begriff davon inſofern um Etwas hinaus iſt, als er ihm „das reine Univerſum im Univerſum," das „ewige Univerſum" zutheilt, obwohl W.'s ganze Theorie von den drei Univerſen und vorzüglich von jenem mit ſeiner Anſicht über das Verhältniß des Ideellen und Reellen und deren Anwendung auf das Abſolute ſteht und fällt. Aus jener Anſicht entſpringt aber für W. der nicht geringe Nachtheil, daß ihm das (reine) Univerſum ganz beſtimmt als die „Gott umgebende Sinnlichkeit," als ſeine „Leiblichkeit" reſultirt (S. 36), wodurch das Abſolute wieder mehr zu dem Begriffe der Weltſeele herabgedrückt wird. W. iſt mit dieſen Beſtimmungen über die „Diremtion der Seinheiten," welche nach ihm, S. 33, das Weſen des endlichen Geiſtes ausmachen, ſelbſt nicht ganz hinweggekommen und hat ſich ſelbſt nicht zu einer vollkommenen, „an und für ſich ſeienden Einheit derſelben" erhoben, welche, wie W. eben dort richtig bemerkt, jene Diremtion vorausſetzt. Mit dem Allem iſt letztlich auf's Neue gegeben, daß W. in der empiriſchen Betrachtung des ſubjectiven Geiſtes feſtgehalten iſt, und ſo wenig als in dieſem, ſo wenig auch für das Abſolute zum vollen, reinen Weſen des Geiſtes zu gelangen vermag. Dieß zeigt ſich ganz deutlich auch in folgendem Punkte.

W. polemiſirt S. 48 gegen die Perſönlichkeit Gottes und ſagt, dieſer Begriff hätte nie von Gott ausgeſagt werden ſollen,

da mit ihm nothwendig der des Endlichen in Raum und Zeit gegeben ſei. Wir ſollten nun zwar meinen, da W. auf ebenderſelben Seite offen ſagt, er ſetze „das Sein Gottes als ein begrenztes und als ein ſinnliches," werde er gerade deßhalb jenen Begriff der Perſönlichkeit ſeinem Gott zuſchreiben. Aber es ſagt W. ebendort: „Gott an ſich iſt der reine Geiſt des reinen Univerſums. Wenn wir hiemit Gott als Centralmonade dieſes Univerſums bezeichnen, ſo erhellt ſchon, daß er nicht, wie eine Perſon einen beſonderen Leib habe, ſondern daß ſein Leib das Univerſum, hiemit hier noch das reine Univerſum und er ſelbſt deſſen Geiſt ſei, und nach beiden Beziehungen iſt die Vorſtellung einer Perſönlichkeit Gottes ausgeſchloſſen." Wir geſtehen, daß wir hierin keinen weſentlichen Unterſchied von der andern, von W. angeführten Meinung über die Perſönlichkeit Gottes finden, zumal da das reine Univerſum bei W. doch wieder den ſpecielleren, beſonderen Leib bildet, und er das Sein Gottes ſinnlich und begrenzt, ſomit endlich denkt. Aus der ganzen Auffaſſung dieſes Punktes aber ſehen wir, daß für W. das längſt, wenn auch nicht durchaus in ſeiner ganzen Fülle und Selbſtſtändigkeit, erkannte rein geiſtige Weſen der Perſönlichkeit verloren gegangen iſt. Gerade durch die Nothwendigkeit, ein wirkliches In=, Durch= und Für=ſichbeſtehen des Abſoluten als abſoluten Geiſtes zu gewinnen, iſt man neuerdings wieder von früher ganz entgegengeſetzter Seite zu der Perſönlichkeit Gottes geführt worden, indem dieſe letztlich eben jene Momente in ſich befaßt. Sind aber näher Selbſtbewußtſein und Wille das letzte und tiefſte Weſen der Perſönlichkeit, ſo könnte W., da er jene dem Centralgeiſte ausdrücklich beilegt, die Perſönlichkeit Gottes nicht läugnen, wenn bei ſeiner Grundanſicht über das Verhältniß zwiſchen dem Ideellen und Reellen überhaupt eine rein geiſtige Faſſung möglich wäre.

Hiemit haben wir den erſten Abſchnitt der Wirth'ſchen Theorie des Abſoluten dargeſtellt; es leuchtet von ſelbſt ein, daß darin alle Hauptgedanken W.'s enthalten ſind, wir uns daher im Folgenden kürzer faſſen können.

Der zweite Abſchnitt des Wirth'ſchen Syſtems handelt von Gott und dem zeitlichen Univerſum, und hiebei fragt es ſich zuerſt nach dem Grunde der Schöpfung. Der Grund der Scheidung, der Setzung des Unterſchieds befaßt ſich nach dem bereits Auseinandergeſetzten in dem Momente der Discretion, welcher die Continuität zur Seite geht. Mit Beidem iſt ſchon in jeder der drei erſten göttlichen Subſtanzen, der Weſenheit, Zoe und Centralſeele, die Möglichkeit einer Scheidung und mannigfaltigen Ineinsſetzung der Elemente gegeben, obwohl die wirkliche Unterſcheidung nur durch den Geiſt bewirkt werden kann, da in ihm erſt das Innere ſich wirklich geſchieden hat vom Aeußeren. Da aber zugleich Gott als Geiſt ſein ganzes Weſen weiß, weiß er ebendamit auch alles mögliche Sein. „In Gott ſind“ ſo „von Ewigkeit die Ideen aller Dinge“ (W. S. 49); die Idee weſentlich als Vermögen des Seienden betrachtet. Die Ideen ſind nach W. S. 51 theils Acte des göttlichen Verſtandes, theils Vermögen des göttlichen Seins. — So offenbart ſich ſchon in dieſen erſten Anfangsſätzen wieder der Mangel der noch dualiſtiſchen Nebeneinanderhaltung von Denken und Sein. Dieſer Gegenſatz ſtellt ſich hier für das Abſolute als Auseinanderfallen von Möglichkeit und Nothwendigkeit dar, obwohl eine ſolche Trennung längſt als dem Weſen des Abſoluten zuwider erkannt iſt. Als Acte des göttlichen Verſtandes nun ſind die Ideen erſt intelligibel, als Vermögen des Seins ſind ſie erſt latent. Ihre Realiſirung ergibt ſich aber von dem Sein, der Intellectualität und der Seligkeit Gottes aus, ſofern dieſe erſt mit jener abſolut verwirklicht ſind. Hiemit iſt die Nothwendigkeit der Realiſirung der göttlichen Ideen gegeben, deren Wirklichkeit jedoch noch nicht geſetzt. Wir müſſen nun zwar dieſer auf die obige Bemerkung zurückweiſenden Trennung der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit im Abſoluten hier inſofern ihr Recht angedeihen laſſen, da, wie Hr. Dr. Wirth ſelbſt bemerkt, die Philoſophie die Frage nach der Wirklichkeit der Schöpfung nur deßhalb in ihrer ganzen Beſtimmtheit zu ſtellen unterlaſſen habe, weil ſie dieſelbe nicht wahrhaft zu löſen vermochte. Im Gegenſatz zu dieſem nicht ſeltenen Un-

vermögen erkennen wir ſchon das als verdienſtlich an, daß W. jene, bisher meiſt umgegangene Seite der Schöpfungstheorie wieder ganz beſtimmt hervorhebt. Aber die Art, wie W. jenes nun thut, iſt ſelbſt nur das entgegengeſetzte Extrem davon, daß man die Wirklichkeit der Schöpfung ſchlechthin in deren Möglichkeit und Nothwendigkeit verſchwinden ließ. Wenn aber jene Wirklichkeit letztlich nur beſagt: wie vollzieht ſich dieſe Möglichkeit und Nothwendigkeit? ſo muß doch in dieſer ſelbſt ſchon jenes Wie befaßt ſein, wenn ſie anders nicht bloße Abſtractionen und Aſſertionen enthalten ſoll. Es iſt das fragliche Wie nur eine, aber freilich nicht zu überſehende Seite der andern Begriffe, welche zuſammen ſelbſt nur Momente der Einen, abſoluten Idee ſind. Obwohl nun in allen göttlichen Subſtanzen der Trieb iſt, die Differenz des Möglichen und Wirklichen aufzulöſen, ſo hat doch nur, wie bereits angeführt, der Geiſt die Kraft der Selbſtunterſcheidung. Der Geiſt, weſentlich als Selbſtbewußtſein, iſt demnach das Princip der Schöpfung; es wirkt in dem Acte der Schöpfung aber der Geiſt „zugleich als Wille, das Sichſelbſtdenken als Selbſtanſchauung und Selbſtempfindung zu ſetzen;" und „dieſe reale Selbſtanſchauung und Selbſtempfindung, als welche der Centralgeiſt ſchaffend ſich activiren will, iſt auch nur möglich, indem die Weſenheit, die Lebenskraft und die Weltſeele die in ihnen verborgenen Elemente für ſich ſelbſt hervortreten laſſen und in letzter Beziehung Naturbaſis und umkleidendes Organ der Geburten des Geiſtes werden" (W. S. 56).

Wirth hat einen tiefen und lebensvollen Begriff der Schöpfung, wenn er dieſe als Selbſtrealiſirung des göttlichen Weſens faßt, und er iſt damit in ſeinem vollen Rechte gegen die bloß negative Anſchauung der Schöpfung aus Nichts, obwohl ſich W. ſelbſt mit ſeinem „dem Vermögen nach Seienden, dem relativen Nichts" noch zu ſehr auf die bloß negative Seite neigt. Ferner hat jener Begriff der Schöpfung ſeine Geltung gegenüber der Betrachtung der Welt als Entäußerung Gottes. Aber iſt nach W. das Sein, die Intellectualität und Seligkeit Gottes erſt vollendet mit der Weltſetzung, ſo vollendet und vollzieht ſich das Abſolute zwar

nicht mehr wie bei Hegel vorherrſchend in der Welt, allein es iſt doch auch auf jene Weiſe das Inſichvollendetſein des Abſoluten nicht zu dem ihm gebührenden Rechte gekommen. Es iſt zu jenem auch hier immer noch das Medium der Welt nothwendig. Demungeachtet iſt es nicht die Meinung des Verfaſſers dieſer Kritik, daß nun die Weltſetzung als etwas für Gott Zufälliges betrachtet werden dürfe, vielmehr glaubt er, daß dieſer, wie jener Mangel in dem Begriffe der Welt als Selbſtäußerung Gottes vermieden iſt (welchen Begriff er S. 29 f. und 58 f. ſeiner eben citirten Schrift aufgeſtellt hat). Gegen dieſen Begriff halten auch die Einwendungen W.'s nicht Stich; er ſagt S. 58: „die Haupteinwendungen gegen eine Lehre, welche Gott in ſich ſelbſt als Geiſt begreift, von Seiten der herrſchenden Philoſophie laſſen ſich nämlich, ſoweit ſie hierher gehören, auf folgendes Dilemma reduciren: Gott iſt entweder uranfänglich Geiſt in ſich vor aller Entwicklung in der Welt; dann iſt er ewig actu, ewig vollendet, dann ſieht man nicht ein, wozu er noch die Welt erſchaffen, und man muß daher mit dem leeren Theismus die Schöpfung auf ein liberum arbitrium in Gott zurückführen, das aber in Gott ſchlechterdings undenkbar iſt und das Sein der Welt als etwas Zufälliges ſetzt. Oder Gott wird Geiſt in der Weltentwicklung; dann aber wird er der Zeitlichkeit unterworfen und ſeine Abſolutheit aufgehoben." Wir ſind mit Hrn. Wirth ganz einverſtanden, daß dieſe beiden Betrachtungsweiſen falſch ſind, glauben aber nicht, daß die erſtere derſelben mit dem Begriffe Gottes als in ſich vollendeten Geiſtes vor aller Entwicklung in der Welt nothwendig verknüpft iſt. Der Begriff der Selbſtäußerung Gottes enthält jenes, ohne darum auf ein liberum arbitrium für die Setzung der Welt recurriren zu müſſen. Daß dieß keineswegs der Fall iſt, zeigt die Stelle bei W. S. 36, nach welcher bloße Paſſivität Tod und Stagnation, Seeligkeit nicht ohne die tiefſte Activität iſt. Dieſe Ausſprüche enthalten unmittelbar auch die Wahrheit, daß alles Leben nicht ſchlechthin in ſich verſchloſſen bleibt, ſondern ſich auch äußert. Aus jenen Ausſprüchen W.'s erhellt endlich, wie es mit dem Vorwurfe ſteht,

den W., an jenen Satz von den Haupteinwendungen gegen die neueren Schöpfungstheorieen anknüpfend, der bisherigen deutſchen Philoſophie macht, daß ſie nämlich kein ewiges Univerſum kenne. Ein ſolches in dem von W. gebrauchten Sinne iſt vielmehr längſt als eine aus dem Dualismus von Geiſt und Materie entſprungene Fiction erkannt. Wie ſehr aber durch die von W. aufgeſtellte Trennung des ewigen und zeitlichen Univerſums der Begriff des ganzen Univerſums als des Einen großen Weltorganismus zerſpalten wird, ergibt ſich auch aus Folgendem. Nach W. ſelbſt S. 58 hat „die Erde einmal angefangen, Lebendiges zu gebären,“ ebendamit hat ſie nach nothwendigem Rückſchluſſe, da ſie ein organiſches Ganzes und ſo ſich entwickelnd iſt, überhaupt einmal angefangen, zu ſein. Dieß wirkt nun weiter zurück auf das ganze Univerſum, da auch dieſes auf einem beſtimmten Punkte dazu gekommen ſein muß, die telluriſche Wirklichkeit aus ſich hervorgehen zu laſſen. Hieraus iſt deutlich, daß mit dem ewigen Univerſum conſequent auch die gleiche Ewigkeit der telluriſchen Wirklichkeit und des Lebendigen auf der Erde behauptet werden muß, welch' Letzteres doch nach W. ſelbſt nicht richtig iſt. Ueberhaupt geht W. bei dem Verhältniſſe der zeitlichen Schöpfung zu dem Ewigen nicht in die volle Tiefe der Sache ein. Seine Hauptſätze darüber (S. 60) ſind: „Indem aber die göttlichen Subſtanzen, losgeriſſen von dem Urganzen, ihre latenten Henaden produciren, werden dieſe der Unendlichkeit verluſtig und in die reine Zeitlichkeit geboren. Die Zeit überhaupt iſt die Form der Succeſſion; als ſolche iſt ſie nichts für ſich, ſie iſt zwar etwas Reales, aber lediglich eine Form, welche hiemit ein Etwas vorausſetzt, welches das Weſen jener Form iſt. Das Weſen kann auch ein ewiges ſein.“.. „Das Zeitliche iſt ſelbſt ein Act Gottes und daher nicht ohne das Ewige; aber das Zeitliche ſelbſt iſt das Transeunte an dieſem Acte, das Ewige iſt ſein Weſen.“ In dieſer Auseinanderſetzung läßt W. in der Form der Succeſſion den Inhalt derſelben, das Material, ganz verſchwinden, wodurch Fragen wie die oben angegebene, welche der Natur der Sache nach unwillkürlich ſich aufdrängen, nicht zu beſtimmter Entſcheidung

gelangen. Wirth kommt zwar in jene, ſeiner Weiſe leicht weg über den Urſprung der Zeit aus der Ewigkeit, näher des zeitlichen Univerſums aus dem ewigen, oder, was aber im Grunde daſſelbe Problem iſt, über die telluriſche Wirklichkeit im Verhältniſſe zu dem zeitlichen Univerſum als Ganzem. Hätte nämlich W. den fraglichen Gegenſtand nicht bloß formaliſtiſch in's Auge gefaßt, ſo könnte er nicht, wie bereits angeführt, eine beſtimmte Zeit ſetzen, wo die Erde Lebendiges aus ſich zu gebären anzufangen hat, und dabei das zeitliche Univerſum, welchem die Erde doch als organiſches Glied angehört, S. 107 als gleich ewig mit dem reinen Univerſum und dem zeitlich-ewigen behaupten. Es iſt zudem längſt ausgemacht, daß mit der ewigen Schöpfung der Welt eine eben ſolche auch von der Erde und dem Lebendigen auf dieſer angenommen werden muß, umgekehrt aber mit dem Letztern das Erſtere fällt. Hieraus iſt endlich deutlich zu erſehen, daß mit dieſen inhaltsvolleren Fragen das Problem von der zeitlichen Entſtehung der Welt einen beſtimmten Gehalt bekommt, der nicht ſo leicht auf die Seite geſchafft werden kann, ſelbſt wenn man ſich, wie auch W. thut, rein an die Zeit als die Form der Succeſſion hält. So ſagt Wirth S. 60: „es iſt die Zeit ſelbſt nicht geworden, da ſie ja ſelbſt die Form des Werdens iſt, alſo wenn ſie werden würde, ihrem Werden vorangehen müßte." W. ſcheidet hier nicht gehörig den Begriff des Werdens als des ſucceſſiven Nacheinanders und den des Entſtehens, welch letzterer Begriff nicht ſchlechthin unter den erſteren fällt. Nur von dem erſteren aber gilt es, was dort W. bemerkt, nicht aber von dem Entſtehen als dem ſchlechthinigen Geſetztwerden.

Daß aber W. gerade ſolche Hauptfragen nicht zu wirklicher Entſcheidung bringt, ſondern die Extreme meiſt mehr nur äußerlich vereinigt, ſehen wir auch an der Weiſe, wie W. ſich zum Pantheismus und Theismus verhält. Nach S. 66 der Wirth'ſchen Schrift iſt die pantheiſtiſche Lehre diejenige, nach welcher Gott bloße Weſenheit ohne Geiſt, die theiſtiſche Lehre diejenige, nach welcher Gott bloßer Geiſt ohne Weſenheit iſt. Man kann dieſe Bezeichnungen im Allgemeinen zugeben, und hat das jedenfalls

rühmend anzuerkennen, daß W. ſowohl dem Pantheismus, als dem Theismus (dem abſtracten; denn von dieſem gilt jenes) ſeine Berechtigung angedeihen läßt. W. betrachtet ſie richtig als zwei zu vereinigende Extreme, aber es iſt nun offenbar eine bloß äuſſerliche Vereinigung, wenn ſofort nach W. Gott Geiſt und Weſenheit ſein ſoll. Die wirkliche und lebendige Vereinigung dagegen kann nur die ſein, daß Gott als Geiſt die volle Weſenheit und als Weſenheit der volle Geiſt, beides ſchlechthin in Einem iſt. Auf dieſe Weiſe haben wir einen ebenſo reinen, als in ſich erfüllten Theismus, und dadurch das Wahre des Pantheismus wie des abſtracten Theismus erhalten. Freilich iſt hiebei der Dualismus zwiſchen dem Idealen und Realen als vom Standpunkte des erſtern aus vollkommen überwunden geſetzt, eine Anſchauungsweiſe, deren Nothwendigkeit auch von dieſer Seite aus erhellt.

Das zeitliche Univerſum entſteht nun nach W. dadurch, daß die in Gott ſeienden Subſtanzen von dem Geiſte zur Spontaneität erregt werden, dieſe ſich ſo von dem Urganzen losreißen und ihre latenten Henaden produciren. Dieſe Losreißung iſt zugleich Gegenſatz und Widerſpruch gegen das Urganze, die aber nicht ſchlechthinige Losreißung vom Geiſt werden kann, da dieſe des Geiſtes wie der andern Subſtanzen eigener Untergang wäre. Da jedoch jene Losreißung mit dem Willen zur Schöpfung gegeben iſt, ſo laſſen ſich beide Sätze nur durch Limitation vereinigen, d. h. ſo daß zwei Theile des Univerſums ſich ergeben, der eine als die Exiſtenz der Einheit, der andere als die Exiſtenz des Widerſpruchs der göttlichen Subſtanzen (W. S. 61). Gegen dieſe Deduction müſſen wir einwenden, daß ja, wie bereits angeführt, bei einer ſchlechthinigen Losreißung (W. ſagt auch bloß: Losreißung) der Geiſt und die andern göttlichen Subſtanzen zu Grunde gehen würden, damit alſo eine ſolche Losreißung ganz unmöglich iſt, und die Negation, welche der Poſition gegenüber die Limitation nöthig machen würde, ſomit auch die Spaltung des Univerſums in jene zwei Theile, gar nicht Statt findet. Wir haben vielmehr einfach nur eine relative Losreißung und die der Welt allerdings zukommende relative Selbſtſtändigkeit in Gott. Dieß iſt auch mit der einen

Seite der Wirth'ſchen Betrachtung der göttlichen Subſtanzen, nämlich mit der des Geiſtes als der Subſtanz der Subſtanzen gegeben. Weil aber dieſer Seite bei W. eine zweite gegenüberſteht, nach der die anderen Subſtanzen wieder zu größerer Selbſtſtändigkeit neben dem Geiſte kommen, ſo offenbart ſich dieß nun hier in jener ſchlechthinigen Losreißung. Wie nach W. die Selbſtſtändigkeit der drei erſten göttlichen Subſtanzen neben dem Geiſte iſt und wieder nicht ſein ſoll, ganz ebenſo ſoll jene Losreißung nicht ſein und iſt doch, iſt und iſt nicht. Da jedoch nach W. die göttlichen Subſtanzen den ewigen ätheriſchen Sphärencyklus bilden, iſt es den oben aufgeſtellten zwei Theilen des Univerſums gemäß nur der eine Theil jener Sphären, in dem die Subſtanzen für ſich, getrennt von dem Urganzen wirken. Dieſe Sphären ſind die Geburtsſtätten der zeitlichen, realen Schöpfung, die andern beharren in dem reinen Aetherkreiſe und bleiben die reinen Exiſtenzen der ewigen Subſtanzen (W. S. 61).

So gelangt W. zu der Deduction der endlichen Natur, auf welche wir uns jedoch, ſo intereſſant ſie auch vielfach iſt, nicht näher einlaſſen. Wir bemerken nur im Allgemeinen, daß die von W. gelehrten vier Subſtanzen in Gott, die Weſenheit, die Zoe, die Seele und der Geiſt, eine gute Conſtruction der Stufen der irdiſchen Weſen auf ſehr leichte Weiſe geſtatten. Es iſt dieß unſchwer einzuſehen, da das, was die Weſenheit enthält, eben das Eigenthümliche der unorganiſchen Natur ausmacht, die Zoe das der pflanzlichen, die Seele das der thieriſchen und der Geiſt das der menſchlichen Natur. Ja wir müſſen von hier aus ſagen, daß die vier göttlichen Subſtanzen nichts Anderes ſind, als die Weſenseigenthümlichkeiten der Natur in ihren Hauptreichen. Als Mangel bei W. ſtellt ſich daher das dar, daß er jene aus der Betrachtung der Welt mit Recht gewonnenen Begriffe unmittelbar in Gott verſetzt. Dadurch erfolgt natürlich eine Vermengung des Endlichen mit dem Abſoluten, welche das volle Weſen des einen, wie des andern ſchmälert. Demungeachtet hat auch auf dieſem Punkte W. das Verdienſt, theils jene Grundbeſtimmtheiten der Natur ſo genau hervorzuheben, theils die Setzung des Reellen unmittelbar

aus dem Ideellen zu fordern. Deßhalb kann W. ferner aus jenen göttlichen Subſtanzen die Weſensbeſtimmtheiten des creatürlichen Geiſtes und die Epochen ſeiner Geſchichte ableiten, nämlich die vier Perioden des weſenhaften, vitalen, pſychiſchen und reinen Geiſtes. Auf der Stufe der Weſenheit ſtehen nach W. die Neger, den vitalen Geiſt repräſentiren China, Perſien und Indien, die Form des pſychiſchen Geiſtes war ausgeprägt bei den Aegyptern, Griechen und Römern, der Geiſt als Geiſt iſt dem Judenthum, dem Muhamedanismus und in ſeiner Vollendung dem Chriſtenthum eigen.

Der dritte Abſchnitt des Wirth'ſchen Syſtems, oder, was damit identiſch iſt, ſeiner Theorie des Abſoluten handelt von Gott und dem zeitlich ewigen Univerſum. Den Uebergang zu dieſem von dem zeitlichen Univerſum aus gewinnt W. im Weſentlichen durch folgende Sätze S. 102. „Hat er," Gott als Geiſt, „dadurch, daß er ſich ſelbſt als Subject-Object activirt und die Naturſubſtanzen geweckt hat, in einem Theile des Weltorganismus ein Uebergewicht der Naturſubſtanzen hervorgebracht, durch welche er ſelbſt und ſeine Schöpfung nicht mehr als das Erſte, ſondern als bloßes Reſultat ſich bethätigen kann; ſo muß er nun ſeine Allgewalt wieder herſtellen, oder er muß, ſtatt ein Kind der Naturſubſtanzen zu ſein, ihr Vater werden, ſtatt aus ihnen zu entſpringen, ſie ſelbſt aus ſich hervorbringen." Während daher die Formel der telluriſchen Schöpfung war: der Geiſt ſetzt ſich als Subject-Object, ſo liegt jener andern Schöpfung als Formel zu Grund: der Geiſt ſetzt ſich als Subject-Subject. Die Weſenheit empfängt auf dieſe letztere Weiſe die Subjectivität, welche in ihrem Centrum geſetzt war, als ihr eigenes Selbſt urſprünglich in ſich, kommt aus dem Verhältniſſe der Paſſivität gegenüber ihrem Centrum in das freier Wechſelwirkung zu ihm, wird Centrum ihres Centrums und beide werden wechſelſeitig peripheriſch und central oder ſie ſind Doppelſphären (W. S. 103). „Was aber in Gott idealiter iſt, das muß auch realiter ponirt werden, damit er ſchlechthin ſei, was er an ſich iſt. Dieß iſt der Grund der Schöpfung überhaupt, welcher hiemit auch die reale und ſo erſt ganz

entfaltete Selbſtponirung des ewigen Geiſtes als Subject-Subject zur Folge hat. Die Schöpfung, welche hiedurch entſteht, kann nicht mehr die nur zeitliche, ſie muß eine zeitlich ewige ſein." Es iſt eine große und tiefe Idee, welche in der Wirth'ſchen Lehre von der Welt der göttlichen Subject-Subjectivität enthalten iſt, und wir müſſen es immerhin für ein gutes Zeichen halten, daß W. überhaupt zu dieſer Idee einer Welt, in welcher der Geiſt die urſprüngliche, aus ſich ſelbſt das Seiende ponirende Entelechie iſt, geführt worden iſt. Nur nehmen wir kraft der ſchon oben angegebenen und an W. ſelbſt nachgewieſenen Anſicht von dem abſoluten Geiſte als der Einen abſoluten Subſtanz, jenes für die Welt ſchlechthin in Anſpruch, und behaupten, daß nur dann, wenn der Geiſt die urſprüngliche Entelechie iſt, auch der Geiſt aus dem Seienden als die Spitze dieſes geboren werden kann. Wenn daher W. eine Welt lehrt, in welcher der Geiſt nicht die urſprüngliche Entelechie iſt, ſondern erſt aus dem Seienden geboren wird, ſo iſt ſolches eine klare Folge der ganzen oben ſchon erörterten Faſſung des Abſoluten von deſſen erſter Beſtimmung an. Dieß aber, ſowie die damit ebenfalls gegebene ſchwankende Stellung der drei erſten göttlichen Subſtanzen zu dem Geiſte, als der Subſtanz der Subſtanzen, äußert ſeine Wirkung noch im Folgenden.

Man ſollte nämlich meinen, mit Gott und dem zeitlich ewigen Univerſum ſei der Kreislauf des Abſoluten, ſowohl in ſich als in ſeiner Setzung des Weltganzen vollendet, es habe ſich jenes in dieſen vollkommen herausgebildet und ſchaue ſich ſo vollendet ſelbſt an. Nun kommt aber bei Hrn. Dr. Wirth noch ein vierter Abſchnitt: „das Abſolute."

„Wir haben," damit beginnt W. dieſen Abſchnitt, „bisher drei Exiſtenzweiſen Gottes und drei Formen des Seins überhaupt betrachtet: 1) Gott an ſich und das ewige Univerſum; 2) Gott und das zeitliche Univerſum; 3) Gott und das zeitlich ewige Univerſum." Setzen ſich aber dieſe Welten gegenſeitig voraus und ſind ſie hiemit gleich ewig, „ſo erhellt auch, daß erſt ſie zuſammen den Begriff Gottes ſchlechthin conſtituiren, und hiefür ſollte man, wenn man genau ſprechen will, den Ausdruck: das Abſolute aufbewah-

ren. Das Abſolute oder Gott ſchlechthin iſt die geiſtige Einheit der drei Welten, der ewigen, der zeitlichen und der zeitlich ewigen." Dieß iſt nach W. noch ſchließlich zu zeigen. In dieſem vierten Abſchnitte haben wir daher, wie ſchon von hier aus klar iſt, nur eine Zuſammenfaſſung, theilweiſe Ausführung und nähere Beſtimmung des in den vorhergehenden Abſchnitten Behandelten.

„Gott iſt vor allen Dingen nie ohne ein Univerſum," mit dieſem Satze heben die Aufſchlüſſe dieſes Abſchnittes an. Aber ſchon aus dieſem erſten Satze erſehen wir, daß wir in dieſem ganzen Abſchnitte nichts weſentlich Neues erfahren. Denn würde darin von einer neuen, höhern Beſtimmung Gottes die Rede ſein, ſo müßte ſich ebendamit nach jenen Worten W.'s ſelbſt, wie nach ſeinem ganzen übrigen Syſtem auch ein weiteres, höheres Univerſum ergeben. Von einem ſolchen iſt aber hier keine Spur, vielmehr hauptſächlich nur die Rede von dem Verhältniſſe Gottes zu den drei Univerſen als des durch ſie hindurchgehenden Einen. Wir läugnen nun zwar keineswegs, daß das in dieſem vierten Abſchnitte von W. Dargelegte von Wichtigkeit, beſonders für W.'s eigene vorangehende Lehren iſt, aber es iſt doch gewiß in einem philoſophiſchen Syſteme ein Mangel, wenn ſolche erläuternde Zuſammenfaſſungen als beſonderer Theil der eigentlichen Conſtruction behandelt werden. Daß aber Wirth hiezu kommt, dafür können wir als treibenden Grund nur das halten, daß der Geiſt in Gott bei W. als der über die andern Subſtanzen dominirende und ſie von Anfang an impellirende, alſo letztlich ganz als derjenige erſcheint, welcher alles Andere in ſich befaſſen und in welchem ſich daher auch dieſes am Ende wieder befaſſen, von welchem daſſelbe ganz ausgehen und in welchen es deßhalb auch ganz zurückgehen ſoll. So wenig aber das erſtere dieſer Momente bei W. vollzogen iſt, ſo wenig läßt ſich auch das letztere erreichen, wie vielmehr dort das Abſolute als Geiſt von der Materie als dualiſtiſchem Elemente ſich nicht zu befreien und rein auf ſich zu ſtellen vermag, ſo ſtellt ſich dieß auch hier am Ende klar heraus. Hiefür iſt ſchon der Ausdruck: „das Abſolute" (nicht: der abſolute Geiſt), als die Bezeichnung des Höchſten und Allbefaſſenden von Bedeutung. Weiter

ſagt W. von dem Univerſum, ohne welches Gottes Begriff nicht gedacht werden könne, es ſei ebendeßwegen nicht bloß Gottes Werk, ſondern ſeine Exiſtenz. Die drei Welten aber, die ewige, zeitliche und zeitlich ewige verhalten ſich wie Grund, Mittel und Zweck. Auch in dieſer Beziehung, fährt W. S. 112 fort, iſt das Abſolute das Ganze; es iſt Grund, der zugleich Selbſtzweck iſt und ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Gott iſt daher (S. 111) „die Henade der drei Welten,“ „die abſolute, d. h. real-ideale Vernunft, die ſich ſelbſt denkt und im Sichſelbſtdenken das Univerſum ſchafft.“ „Darum können wir,“ ſchreibt W. S. 108, „nunmehr ſagen: Gott κατ᾽ ἐξοχὴν iſt der Geiſt der Welt, die Welt κατ᾽ ἐξοχὴν iſt die Organiſation Gottes, Gott aber ſchlechthin oder das Abſolute iſt der unendliche Geiſtesorganismus, den wir Weltall nennen.“ Alle dieſe Sätze liefern uns neue Belege für die Bemerkungen, welche wir in der Darſtellung des Wirth'ſchen Syſtems machen mußten, ſie beweiſen auf's Neue, daß dieſes an dem Grundmangel des noch nicht überwundenen Gegenſatzes zwiſchen dem Idealismus und Realismus leidet, aber in verdienſtlicher Weiſe mit großer Kraft auf die volle Bewältigung jenes Gegenſatzes, auf einen vollkommen in ſich erfüllten, d. h. auf den abſoluten Idealismus hinweist und hindrängt. Seinen ganzen Standpunkt bezeichnet Hr. Dr. Wirth ganz deutlich damit, wenn er S. 111 die abſolute Vernunft den ſchlechthinigen Ideal-Realismus nennt.

Wenn wir nun im Bisherigen den erſten Theil des Wirth'ſchen Werks nach allen Seiten hin dargelegt haben, ſo gibt Wirth für ſeine Zerſpaltung des Abſoluten, für den ganzen Grundgedanken ſeiner Lehre überhaupt, im zweiten, hiſtoriſchen Theile ſeiner Schrift noch ein weiteres Moment ausführlich an, welches wichtig genug iſt, um noch beſprochen zu werden. Wirth ſagt nämlich S. 423 f. bei Darſtellung der Schelling'ſchen Schrift über Philoſophie und Religion: „Wird Gott uranfänglich nur als reine Intelligenz begriffen, die in ſich die reine und wahre Ideen-Welt enthält, wie kann dann der Uebergang von dieſem rein Intellectuellen zum Sinnlichen, von dieſer reinen Ideenwelt zur Welt des Endlichen, Unvollkommenen anders gefaßt werden, denn als

ein Abfall, ein Abbrechen von der urſprünglichen Abſolutheit ... Man glaubt, aus Gott als dem reinen Geiſte eine Schöpfung dadurch philoſophiſch denkbar machen zu können, daß man die Ideal-Welt in Gott durch den Act der göttlichen Selbſtanſchauung in die Differenz übergehen läßt. Wir ſind am wenigſten Willens, die Wahrheit dieſes Geſichtspunktes in Abrede zu ſtellen, läugnen aber auf's Beſtimmteſte, daß hiemit die ganze Welt der Endlichkeit, daß namentlich mehr als eine bloße Differenz, folglich auch das durch alles Geſchaffene hindurchgehende Geſetz des Gegenſatzes begreiflich gemacht ſei. Denn iſt die Schöpfung urſprünglich nur die reine Selbſtpoſition einer unbedingten Intelligenz, ſo muß auch das hiedurch Gewordene ſchon auf primitive Weiſe in reiner Intelligenz ſich bewegen und ſein Leben ein Leben in den Ideen, folglich in Uebereinſtimmung mit dem Sittlichen ſein, und die ganze Geſchichte, die ein Emporringen des Geiſtes aus der Realität in die Idealität durch ungeheure Entzweiungen hindurch darſtellt, iſt dann nur als ein, freilich nicht weiter erklärbarer (oder vielmehr an ſich unmöglicher) Abbruch von der abſolut vollkommenen Exiſtenz zu denken. Nur wenn die Schöpfung zwar den Geiſt als primum agens hat, aber zugleich in einem Fürſichwirken der ſeienden göttlichen Subſtanzen beruht, welche, indem ſie ſich relativ für ſich ſelbſt bewegen, die Idealwelt des Geiſtes nur unvollkommen darſtellen können, iſt nicht nur im Allgemeinen eine Welt der Antitheſen begriffen, ſondern auch der metaphyſiſche Beweis einer Conſtruction der Geſchichte gewonnen." — Wir glaubten dieſe Stelle um ſo mehr ganz herſetzen zu müſſen, da deren hohe Bedeutſamkeit und auch ihre Richtigkeit im Allgemeinen zugegeben werden muß. Demungeachtet ſcheint die Abhülfe, welche Hr. Wirth ſelbſt zu Erreichung jenes Zweckes trifft, zu ſehr auf Koſten der Einheit des Abſoluten ſowohl, als der Welt zu geſchehen. Allerdings aber gelten jene Sätze Wirth's gegen jeden Begriff Gottes als reinen, ſchlechthinigen Eins, treffen jedoch gerade deßhalb den von uns aufgeſtellten Begriff Gottes als Dualität von Factoren, als abſoluten Willen und abſolute Intelligenz, nicht, ſondern es ſcheinen eben hiemit jene Ein-

würfe gegen einen ſchlechthin moniſtiſchen Begriff Gottes ihre volle und wahre Erledigung finden zu können. Denn nicht nur liegt überhaupt in der Dualität rein als ſolcher die Möglichkeit einer bis zum Widerſpruch hin ſich ſteigernden Scheidung, ſondern es iſt dieß näher noch mit dem Willen, als demjenigen Factor, welcher vorherrſchend das Moment der Freithätigkeit repräſentirt, gegeben. Zudem iſt durch eine ſolche Löſung jener Frage auf der einen Seite die Einheit des Abſoluten, wie der Welt gewahrt, und es ergibt ſich dort auf der andern Seite nicht, wie bei Wirth, eine mehr nur äußerliche Vereinigung der verſchiedenen Momente, da ſich Wille und Intelligenz von ſelbſt als das reine Weſen des Geiſtes conſtituirend darſtellen. Es wäre aber ganz falſch, wenn man muthmaßen wollte, unſere eigene Anſicht komme auf die Meinung von der Wahl der relativ beſten Welt durch Gott oder etwas Derartiges hinaus, vielmehr iſt uns der Wille wie die Intelligenz eine durch die Selbſtäußerung des Abſoluten geſetzte volle Weltmacht.

Der zweite Theil der Wirth'ſchen Schrift, zu dem wir nunmehr gelangt ſind, enthält die geſchichtliche Entwicklung der ſpeculativen Idee Gottes oder eine Darſtellung der Syſteme der griechiſchen und deutſchen Philoſophie vorzüglich in Betreff ihres Gottesbegriffs. Bei der Darſtellung dieſes zweiten Theiles werden wir jedoch, da uns der erſte ſo lange in Anſpruch genommen hat, nicht in's Einzelne tiefer eingehen.

Wenn es nun an ſich ſchon Anerkennung verdient, jenen Hauptpunkt der Philoſophie, die Lehre vom Abſoluten, in allen Syſtemen herauszuheben und näher darzuſtellen, ſo iſt noch mehr des Lobes würdig die tiefſinnige und genaue Behandlung, welche Hr. Dr. Wirth auch dieſem Gegenſtande ſeiner Schrift angedeihen läßt. Außerdem aber erhält W.'s Darſtellung ein vorzügliches Intereſſe dadurch, daß ſie faſt durchaus eine Ergänzung und theilweiſes Correctiv zu der Hegel'ſchen Auffaſſung bietet. Obwohl jedoch W. dieſer Darſtellung und Beurtheilung nicht mit Unrecht den Vorwurf macht, ſie ſehe in den andern Syſtemen zu ſehr ihre eigenen Grundgedanken, jene nach dieſen modificirend,

ſo ſcheint uns ungeachtet der klaren Einſicht in dieſen Fehler W. ſelbſt denſelben nicht in der gehörigen Weiſe vermieden zu haben. Dieß geht faſt durch alle Syſteme, beſonders der alten Philoſophie hindurch und iſt ſchon mit dem von W. zu ſehr gerühmten Realismus dieſer gegeben. Man könnte das Wirth'ſche Syſtem eine auf moderne Grundlage erbaute Geſammtconſtruction der alten Philoſophie nennen. Denn ſeine Lehre von der reinen Einheit, dem Seienden, findet W. bei den Eleaten, die, wie Heraklit, die Atomiſten und Anaxagoras aus der Erkenntnißquelle der abſoluten Vernunft geſchöpft haben ſollen. Von der pythagoräiſchen Philoſophie ſagt W., ſie bewege ſich naiv in der vollen Wahrheit. ſpreche die volle Uridee, wie ſie den griechiſchen Geiſt beſeelt, in der Weiſe des einfachen Denkens aus. Es findet auch W. in dem pythagoräiſchen Syſteme ſo ſehr hauptſächlich ſeine Lehre von der Centralſeele und der dreifachen Welt, in der ſich das Abſolute entfaltet, daß er es für nöthig erachtet, ſich in einer Anmerkung S. 148. vor der Anſicht zu ſchützen, als habe er die Grundlage ſeiner Theorie von den Pythagoräern entlehnt. Bei Plato geht nach unſerer Anſicht W. vornehmlich darin zu weit (S. 200), daß Plato ein von dem Idealen unabhängiges, darum mit ihm gleich ewiges Sein der Materie völlig aufgehoben, dieſe als etwas aus den Ideen ſelbſt Werdendes, als ihre bloße Erſcheinungsform begriffen haben ſoll. W. läßt hier das dualiſtiſche Element, das nach ihm ſelbſt (S. 189.) Plato enthält, zu ſehr verſchwinden. Und hebt nun W. den Dualismus dieſes Syſtems S. 208 wieder mehr hervor, ſo beweist er ſelbſt ſo viel, daß nur, indem man Beides, dieſen Dualismus und das Streben nach Einheit, zuſammennimmt, die volle Anſicht Plato's gewonnen iſt, in keinem Falle alſo ſo beſtimmte Erklärungen, wie die oben angeführte (S. 200) aufgeſtellt und von völliger Aufhebung der Unabhängigkeit der Materie, von ihr als bloßer Erſcheinungsform der Ideen geredet werden kann. Wie ſehr aber die einſeitige Hervorhebung dieſer Betrachtungsweiſe bei W. dominirt, zeigt ſich noch S. 226, wo W. von Plato, dem Ariſtoteles gegenüber, rühmt, daß jener „die Materie aus den Ideen ab-

leitete.“ Da den Stoikern Gott der Weltgeiſt iſt und die Welt der Leib Gottes, ſo hat Zeno nach W. S. 230 die Philoſophie auf ihr Urbewußtſein zurückgeführt, aber das weitere Verdienſt der beſtimmten, begrifflichen Erfaſſung deſſelben hinzugefügt. Die Stoiker bilden nach W. die eigentliche Vollendung der zweiten, mit Sokrates beginnenden Periode, die ihr negatives, vorherrſchend reactionäres Reſultat im Epikuräismus und Skepticismus hat. Faſt alle Hauptmomente ſeines Syſtems findet Wirth im Neuplatonismns, ſo daß wir das Wirth'ſche Syſtem als wiederaufgelebten, modernen Neuplatonismus bezeichnen können. W. ſelſt ſagt S. 240, die Neuplatoniker haben das Grundprincip der wahren, über den Gegenſatz des Objectiven und Subjectiven erhabenen Philoſophie nicht conſequent durchgeführt, nichts deſtoweniger aber dasſelbe ſeinen weſentlichen Elementen nach aufgeſtellt. Zurückſchauend aber auf W.'s eigenes Syſtem müſſen wir folgende Stelle über die Neuplatoniker ausheben. S. 253 ſtellt W. als den Grundfehler dieſer dar, daß das Eins reflexionslos ſei; ausdrücklich lehren Plotin und Proklus, daß das Eins nicht denke und daß ihm kein Wollen zukomme; Beiden ſei der Geiſt ein anderer Gott als das Eins, und es ſei dem Proklus ſehr ernſtlich um den Beweis zu thun, daß der Geiſt nicht die erſte Subſtanz ſei. Wenn nun hierin W. einen der erſten Keime des weiterhin immer mehr den ganzen Neuplatonismus zerſetzenden Dualismus ſieht: ſo richtet er damit ſein eigenes Syſtem. Denn obwohl W. nicht ausdrücklich lehrt, daß das Eins nicht denke, nicht wolle, ſo lehrt er doch auch mit keinem Ausdrucke das Gegentheil. Ebenſo lehrt Hr. Wirth zwar nicht, daß „der Geiſt ein anderer Gott als das Eins ſei,“ aber ebenſowenig auch das, daß der Geiſt wirklich und vollkommen die erſte Subſtanz iſt.

Nachdem in dem Neuplatonismus die griechiſche Philoſophie ihre Aufgabe erfüllt hat, ſo iſt es nun nach Wirth Aufgabe der germaniſchen Philoſophie, den Dualismus, in welchem die griechiſche Philoſophie geendet, zum Monismus zurückzuführen, aber dieß ſo, daß in der höchſten abſoluten Idee, in der Gottes als an und für ſich ſeienden Geiſtes die Nothwendigkeit des Nega-

tiven, ſeiner Hervorbringung einer endlichen, gegenſätzlichen Welt, welche keines der griechiſchen Syſteme begriffen habe, erkannt werde (S. 270). „Hier entſpringt," fährt Wirth fort, „der abſolute Idealismus, deſſen Princip die Idee des unendlichen, den Gegenſatz conſtituirenden und ihn als ſein eigenes Lebens-Moment umſchließenden Geiſtes iſt." Wir können uns mit dieſen Sätzen im Allgemeinen einverſtanden erklären, müſſen uns jedoch gegen die Punkte verwahren, wele den noch nicht überwundenen Gegenſatz des Realismus zum Idealismus enthalten. Denn wie es W. ergeht, wenn er den Real-Idealismus in dem ſchon oft angegebenen Sinne für den durch die ganze Geſchichte der germaniſchen Philoſophie hindurchgehenden Grundgedanken und damit auch für das Endziel derſelben hält, erſehen wir daraus, daß er jenen Grundgedanken nur bei Böhme und in den ſpätern Phaſen Schellings zu finden vermag, bei allen andern, dazwiſchenliegenden Philoſophen aber nur antithetiſche Syſteme ſieht. Schon hieraus läßt ſich vermuthen, daß W. den Grundgedanken der deutſchen Philoſophie nicht voll und ungetrübt erfaßt hat, eine Vermuthung, die auch durch die Kritik der Wirth'ſchen Ideen ſelbſt zur vollen Gewißheit wird. Die antithetiſchen Syſteme ſelbſt ſind nach W. folgende: 1) Syſteme des Realismus: Spinoza, Leibnitz. Der franzöſiſche Materialismus bildet den negativen Uebergang zu 2) den Syſtemen des Idealismus: Kant, Fichte und Reiff (formaler Idealismus), Schelling in ſeiner zweiten Periode (ſubſtanzieller Idealismus), Hegel (logiſcher Idealismus), Jakobi (das unmittelbare Wiſſen). Auf die antithetiſchen Syſteme folgt die abſolute Philoſophie. Dieſer gehört zuerſt der Neuſchellingianismus an, „der Neuplatonismus unſerer Zeit" nach W., in drei Perioden ſich verlaufend. Von der letzten dieſer Perioden ſagt W. S. 449: „Es iſt nicht ſchwer zu beweiſen, daß die Realiſirung des höchſten Problems der neueren Philoſophie ein ganz anderes Syſtem zur Folge haben müßte, als die Philoſophie der Offenbarung iſt." Hr. Dr. Wirth fährt deßhalb weiter ſo fort: „Hat ſich, wie wir geſehen haben, die Vernunft des Occidents angeſtrengt, Gott bei aller Beziehung auf die Welt doch als Anund-

fürſichſein zu erkennen; ſo kann er in ſeinem reinen Weſen nichts anderes ſein, als die Einheit der ewigen kosmiſchen Subſtanzen des Weltweſens, des Weltlebens, der Weltſeele, des Weltgeiſtes, welche zuſammen in ihrem Anundfürſichſein das ewige Univerſum conſtituiren." Iſt dieß nach Wirth die Löſung des Problem wie der germaniſchen, ſo der Philoſophie überhaupt, ſo glauben wir unſere von dieſer abweichende Anſicht in der Kritik des Wirth'ſchen Syſtems hinlänglich begründet zu haben, müſſen aber auch hier wieder die Fülle und Tiefe der Anſchauung Wirths rühmend anerkennen. Eben dieſe äußert ſich auch in der Sprache W.'s, ſie iſt lebendig und frei von dem in der philoſophiſchen Darſtellung immer noch häufigen Schwulſte, obwohl W. nicht ſelten myſtiſche Redeweiſen gebraucht.

Erklärung der Redaction.

Die Abhandlung über „Glauben und Wiſſen" wurde von Herrn C. Franz am Anfange des vorigen Jahres der Redaction unaufgefordert eingeſendet. Dieſe meldete ihm ſogleich, daß ſein Aufſatz nur bedingter Weiſe, nach gewiſſen ausdrücklich vorgeſchlagenen Aenderungen, Aufnahme in der Zeitſchrift finden könne. Da dieſer Brief unbeantwortet blieb, ſo mußte die Red. an die ſtillſchweigende Einwilligung des Verfaſſers in ihren Vorſchlag glauben, um ſo mehr da das Manuſcript nicht von ihm zurückgefordert wurde; und ſo erfolgte denn ſeine Aufnahme in's vorliegende Heft, wobei ſich freilich ergab, daß nicht einzelne Aenderungen und Abkürzungen genügten, um den Aufſatz mit dem allgemeinen Geiſte der Zeitſchrift in Einklang zu bringen, daß eine berichtigende Nachſchrift nicht zu umgehen ſei. Nachdem der Abdruck geſchehen und die Vollendung des Heftes nahe war, gab der Herr Verf. die unerwartete Nachricht, daß er über ſeine

Abhandlung anderweitig verfügt habe und ſie im Janus von Huber (38tes u. 39tes Heft) erſchienen ſei. Die Redaction glaubt dieſen Vorfall zu ihrer Rechtfertigung ſelbſt zur Kenntniß des Publicums bringen zu müſſen, indem ihr nicht füglich anzumuthen iſt, nachzuſpüren, ob die ihr zum Abdrucke anvertrauten Manuſcripte von ihren Verfaſſern unterdeß nicht anderweitig veröffentlicht worden ſeien!

Im Januar 1847.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Druckfehler:

Seite 146 Z. 4 v. O. ſtatt: zu dem großen Syſteme lies: zu den großen Syſtemen.

Tübingen, gedruckt bei L. Fr. Fues.

Intelligenz-Blatt.

Sämmtliche, in dieſem Blatte angezeigten oder in der „Zeitſchrift für Philoſophie und ſpec. Theologie" recenſirten Werke können durch die L. Fr. Fues'ſche Sortiments-Buchhandl. in Tübingen bezogen werden.

Bei F. A. Brockhaus in Leipzig erſchien und iſt in allen Buchhandlungen zu erhalten:

Fülleborn (F. L.),

Zwei Abhandlungen:

1) Der Einheitstrieb als die organiſche Quelle der Kräfte der Natur.

2) Das Poſitive der von dem Kirchenglauben geſonderten chriſtlichen Religion, durch die Einheitslehre anſchaulicher gemacht.

Nebſt einer die Einheitslehre als Wiſſenſchaft begründenden Einleitung.

Gr. 8. Geh. 1 Thlr.

Das Syſtem des Verfaſſers, das auf keins der bisherigen philoſophiſchen Syſteme ſich gründet, iſt aus dieſer Schrift, die in einer jedem Gebildeten verſtändlichen Sprache geſchrieben, vollſtändig zu entnehmen. Chriſtliche Religionsphiloſophie und die Regeln der Natur ſtehen nach dieſem Syſteme in vollkommenem Einklang.

Soeben erſchien:

Waitz, Dr. Th., Grundlegung der Pſychologie. Nebſt einer Anwendung auf das Seelenleben der Thiere beſonders die Inſtincterſcheinungen. Gr. 8. geh. Hamb. u. Gotha Fr. & Andr. Perthes 1 Thlr.

Die Abſicht des Verf. geht in dem vorſtehenden Buche hauptſächlich dahin, die philoſophiſche Speculation der exacten Naturforſchung ſo ſehr als möglich anzunähern, durch den Verſuch die Pſychologie, welche er als Grundlage aller anderen philoſophiſchen Disciplinen betrachtet, auf die Reſultate der neuern Phyſiologen zu gründen. Die beigefügte Abhandlung über das Seelenleben der Thiere ſoll an einem Beiſpiele die Anwendung der in erſten Theile entwickelten Sätze zeigen.

Im Verlage von G. A. Reyher in Mitau iſt ſo eben erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Entwurf der Logik.

Ein Leitfaden für Vorleſungen

von

Dr. Strümpell,

außerordentl. Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Dorpat.

8. geh. Preis $22^1/_2$ Ngr.

Von demſelben Verfaſſer erſchien 1844 bei mir:

Die

Vorſchule der Ethik.

Ein Lehrbuch.

gr. 8. Preis 1 Th. 20 Ngr.

Bei Flammer und Hoffmann in Pforzheim iſt ſo eben erſchienen und in allen Buchhandlungen Deutſchlands und der angrenzenden Länder zu haben:

Pſyche.

Zur Entwicklungsgeſchichte der Seele.

Von Dr. C. G. Carus,

Geheimen Medicinalrathe, Leibarzte Sr. Majeſtät des Königs von Sachſen u. ſ. w.

Mit dem Bildniſſe des Verfaſſers.

Groß Oktav. Velinpapier. Preis 3 Thlr. 8 Ngr., 5 fl.

Jakob Böhme's ſämmtliche Werke herausgegeben von K. W. Schiebler. Sechſter Band, enthaltend: Psychologia vera; Psychologiae supplementum, das umgewandte Auge; de incarnatione verbi; sex puncta theosophica; sex puncta mystica; mysterium pansophicum; de quatuor complexionibus; theoscopia; de testamentis Christi; Geſpräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele; theoſophiſche Fragen; Tafeln von den drei Principien göttlicher Offenbarung; Schlüſſel. Mit einer lithographirten Tafel. gr. 8. 3 Rthlr. 6 Ngr.

iſt erſchienen und der 7. Band, der das Ganze beſchließt unter der Preſſe. Die früher herausgekommenen Bände koſten:

1. Band: der Weg zu Chriſti. 3/4 Thlr. 2. Band: Aurora. 1 1/2 Thlr. 3. Band: die drei Principien göttlichen Weſens. 1 3/4 Thlr. 4. Band: vom dreifachen Leben des Menſchen; von der Geburt und Bezeichnung aller Weſen; von der Gnadenwahl. 2 2/3 Thlr. 5. Band: Mysterium magnum, oder Erklärung über das erſte Buch Moſes. 3 1/5 Thlr.

Joh. Ambr. Barth in Leipzig.

Bei Adolph Marcus in Bonn ist erschienen:

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Neunter bis eilfter Band.

Nachgelassene Werke drei Bände.

Diese drei Bände der „Nachgelassenen Werke" des berühmten Gelehrten beschliessen die Sammlung seiner „Sämmtlichen Werke", welche unlängst in 8 Bänden erschienen sind, und werden für die Unterzeichner auf diese zu folgenden ermässigten Preisen erlassen:

Bd. I.	zu 1 Thlr.	24 Sgr.
„ II.	„ 2 „	— „
„ III.	„ 1 „	16 „
	5 Thlr.	10 Sgr.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY,
BERKELEY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

Books not returned on time are subject to a fine of 50c per volume after the third day overdue, increasing to $1.00 per volume after the sixth day. Books not in demand may be renewed if application is made before expiration of loan period.

SEP 11 1924

15m-4,'24

YD 11568

B3
Z44
v.76
149083